

طبيعة المعرفة التاريخية
و
فلسفة التاريخ

د. محسن محمد حسين

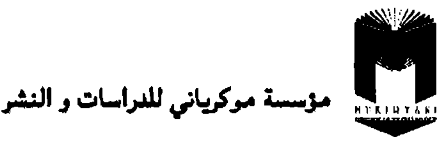
طبيعة المعرفة التاريخية
و
فلسفة التاريخ

طبيعة المعرفة التاريخية
و
فلسفة التاريخ

الاستاذ:الدكتور محسن محمد حسين



أربيل - ٢٠١٢



مؤسسة موكرياني للدراسات و النشر

● طبيعة المعرفة التاريخية و فلسفة التاريخ

●الاستاذ: الدكتورمحسن محمد حسين

● التصميم الداخلي: جيّگر عبدالجبار

● الغلاف: جيّگر عبدالجبار

● السعر: ٢٠٠٠

● الطبعة الأولى: ٢٠١٢

● العدد: ٧٥٠

● المطبعة: موكرياني (اربيل)

● رقم الايداع: (٩٧٦) سنة ٢٠١٢ في المديرية العامة المكتبات العامة.

تسلسل الكتاب (٦٧٧)

ويب سايت: www.mukiryani.com

ئيمەيل: info@mukiryani.com

الفهرست

إطلالة

كيف نفسر قلقنا الروحي الذي يدور اليوم حول معنى المصير الانساني، او النواميس التي تتحكم في سيره، إن كان ثم نواميس؟. لماذا نبحث باصرار ووعي عن اسباب ماحصل من حولنا؟ وهل بوسع التاريخ ان يرشدنا الى الحقيقة... الى الحلول ... الى الهدف؟ وهل بوسع فلسفته أن تساعدنا على مواجهة المصير و استشراف المستقبل، وأن تنهي المأزق؟ اننا في الوقت الذي نضفي هذه الأهمية على التاريخ و فلسفته، ونطلب منه الاجابة على هذه الاسئلة وغيرها ، نجد ان ثمة نظرة معاكسة اليه ملؤها قلة التقدير، و بعدم جدواه، بل و ضرورة عدم الالتفات اليه، وقد ذهب البعض الى مدى اكبر حين اعتبروا التاريخ أحد أسباب تخلف المجتمعات ، ولأنه يثير المنازعات ويجعل الناس لايرنون الى الامام، بل يهتمون بما ضيهم اكثر مما يخططون لمستقبلهم . حتى طالبوا بحذفه من مناهج الدراسة.(!)

ولعل من المفيد ان نورد بعض الأمثلة على نظرة الازدراء هذه. فقد قال (جورج اورول G.orwell ذات مرة:" أعرف ان الشائع اليوم ان يقال ان اكثر التاريخ المدوّن هو –على كل حال- مجموعة أكاذيب. انني مستعد لأن أعتقد بأن التاريخ ينقصه التجرد عن الهوى والدقة ، و لكن الأمر الغريب الذي يميز عصرنا هذا هو الاقلاع عن الرأي القائل بامكان تحّري الحقيقة في تدوين التاريخ.

وتطرّف في هذه النظرة أحد كبار مؤرخي عصر الانوار" The Enlightenment age " المعروف (گيبون Gibbon) حين أعلن نظرته التشاؤمية الى التاريخ قوله " الحقيقة ان التاريخ اكثر قليلاً من سجل جرائم البشر وحماقاتهم ونكباتهم".

وقال (هنري فورد Henry Ford): ان التـاريخ لغـو:(History is bunk) كمـا اعلـن للمؤرخ (ا.ل.راوس Rowse) بان التاريخ يكـاد لايـصلح لـشئ.[1] بـل اعلـن نيتـشة مـوت التاريخ،واعتبر هذا الموت ضروريا لتحرير الانسان ،واعلن أن المذاق المهـووس للأشـياء العتيقـة يحاصر الانسان برائحة العفن.[2] وان الحجارة-بقايا الانسان- لوكانت قادرة على النطـق لأضـحى التاريخ كله اكذوبة كبيرة.ولعل من الامور الغريبـة أن يعلـن (هيگـل Hegel-١٨٣١ مؤلـف فلسفة التاريخ): ان الشئ الوحيد الذي يتعلمه المرء من التـاريخ هـو ان احـدا لايـتعلم أبـداً أي شئ. وفي افضل حال فيما يتعلق بهذه النظرة للتاريخ نجده عـند (ميشال فوكـو M.Foucault) (ت١٩٨٤م) في كتابه (الكلمات والأشياء) حـين يعتـبر ان التـاريخ، بـل والعلـوم الانـسانية برمتها علوم هامشية كونها تعيش على فتات العلوم الاخرى!. فهل يستحق التاريخ كـل هـذا الازدراء ونظرة الشك اليه والى أهميته؟(سنتخدث عن ذلك في موضعه.)

وهل تقع مسؤولية هذه النظرة على عاتق التاريخ؟ ام علـى عـاتق مـن يـسئ إسـتعماله ، ويحاول جهده لجعله مادة مطواعة لتحقيق مآر به، وإثارة الفتن و نوازع الشر الكامنة في البـشر؟ ولتعظيم شأن الطغاة وأجدادهم لتبرير بقائهم في السلطة الى الأبد.

ثم اننا إذا نظرنا الى التاريخ كمعرفة تفيدنا ، بالمفهوم النفعي – البراگماتي، فانه قد يستحق – بشكل او بآخر – هذه النظرة الدونية، لأن التاريخ لايرقى ليس الى مـستوى العلـوم الـصرف، بـل حتى الى مستوى العلوم النظرية ((العلوم الانسانية)). التي تتصارع الاراء حول طبيعتهـا مثـل علم الاقتصاد و علم النفس و علم الاجتماع وعلم الانسان ((الانثروبولوجى)) و علم السياسة...الخ.

ولهذا كان على المعنيين الجادّين بقضايا التاريخ الذين يـرون ضـرورة ديمومـة الاهتمـام بـه ان يبحثوا عن حل لأنقاذ هذه المعرفة من براثن النظرة القاصره تجاهها ، وفي محـاولتهم عثـروا علـى حلّين، أحدهما خاص بشخص المؤرخ ، و الثاني يكمن في ايجاد نظرة شمولية و دقيقة .

---

١ - راوس،ا.ل.التاريخ أثره وفائد ته.

ترجمة مجد الدين حفني ناصف. مؤسسة سجل العرب .القاهرة .ص ٨٣.

٢ - مجلة المنار. العدد (١٠) لسنة ١٩٨٥.ص ١٤٧.

ما فعله توكيديديس بالتاريخ

والواقع ان هذين الحلّين لم يكونا جديدين تمام الجدة، أي انهما لم يكونا وليد هذا العصر ، بل تشير الروايات الى ان الاغريق كانوا روادًا في كلا المجالين، ففي الاول منها أشادوا بالمؤرخ الذي استطاع أن يتجاوز إنحيازاته المختلفة من عقائدية مذهبية او انحيازه لمشاعر وطنية او اقليمية . ولعل اقدم اشارة كانت كتابات توكيديديس (Thucydides – ٤٦٦- ٣٩٥ ق.م) الذي يعد أول مؤرخ معروف عالميا خطا بشجاعة لانقاذ التاريخ من القصص والخيال، ومن المشاعر التي تجعل الانسان ينحاز الى مايحبه، وما يريد ويتمنى له الخير، كالقوم وعقيدته، ومدينته و سكنتها، وقادة البلاد وجيشها ... الخ. بل كان توكيديديس يرى ان حبّه الكبير لهذه الجماعات اوالجهات يجعله يقول الحقيقة ،ويبدي حزنه إذا أُلحقت بها الهزائم، فآثر ان يكون صادقا على ان يكون مغالطا منحازا. حتى صار مَعْلَما بارزا يشار اليه كلما استطاع مؤرخ ان يتحرر من عواطفه وانحيازاته حين يتصدى لكتابة التاريخ او يبحث فيه. وقد توالى بعده من حاول ان يقتدي بنزاهته واحكامه. سواء بين مؤرخي الاغريق او الرومان او غيرهم، نذكر بينهم (سالوست salust (٨٦–٣٤ق.م) و (تيتوس ليفي T.Livey) (٥٩-١٧ق.م)، اللّذين إمتازا بنزاهتما و حيدتهما وابتعادهما عن تزوير الحقائق او قلبها لهدف ما، وفي التاريخ الاسلامي نماذج من هؤلاء نذكر منهم على سبيل المثال: الطبري (محمد بن جرير، ت٣١٠، هـ/٩٢٢) و مسكويه (أحمد بن محمد، ت٤٢١، هـ/١٠٣٠م)، ونجد ان الدعوة الى الموضوعية طالت حتى الدراسات الادبية، فها هو الدكتور طه حسين يقرر انه يجب علينا حين نكتب عن الادب وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى ما عواطفنا الدينية، وكل مايتصل بها، وان

ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية و"يجب ألا نتقيّد بشئ ، ولانذعن لشئ الا لمناهج البحث العلمي الصحيح ذلك اننا اذا لم ننس هذه العواطف ومايتصل بها، فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف وستقبل عقولنا بما يلائمها"

ويذكر ان توكيديديس ظهر في عصر بلغت فيه الكتابه التاريخية شأواً واسعاً من الرقي والتوهّج لما وصلت اليه الثقافة الاغريقية من نضج في مجالاتها العديدة كالعلوم والفلسفة والآداب والفنون ... الخ. و من المؤكد ان من يجند نفسه لكتابة التاريخ في مثل تلك الأجواء سيكتبه بما ينسجم مع رقي مجتمعه، ويفسر الأحداث حسب ثقافته وتوجّهه، ولهذا كان هذا المؤرخ، وبعض من عاصره وتلاه، نتاج عصر أثمر رجالا فطاحل بالركن الاول او (شخص المؤرخ) الذي تحدث عنه مؤرخ الاغريق.

وبمرور الأيام ولتلاطم الاحداث صار المؤرخون امام مشكلة جديدة سببها تكدّس اخبار الوقائع واضطرابها . مما حدا بالمؤرخين الى تنظيم هذا الكم من الأخبار على نسق معين، وكان هذا النسق بداية لظهور منهج مرتب لتنسيق الاخبار، وظهور التاريخ الذي نظمت احداثه وفق السنين او وفق الدول او وفق الاشخاص او المناطق الجغرافية... الخ. وهذا التنظيم جعل التاريخ يُقرأ بصورة منهجية مرتبة غير عشوائية. وبالتالي صار مجالا لمعرفة تواريخ بدايات الدول ونهاياتها ، مروراً بنموّها وانتعاشها و انحدارها بل ظهر بينهم من صار يعلل تلك الاحداث ، واصبح لايمر على تناول الاحداث مرّ الكرام، الا ويحاول تفسيرها او تسبيبها، وصار هذا الطراز من التناول يدفع مؤرخ الحدث الى ان يجهد نفسه للوصول الى معرفة اسباب وقوع الاحداث وما أسفر عنها من نتائج، وبمرور الزمن صار يربط بين هذه وتلك، بين الاسباب والنتائج، وتوصّل بثاقب بصره، ان ثمة نتائج تكاد تكون متشابهة، وصار يجمع القرائن ليصل الى تفسير منطقي ما، فوجد ان تلك النتائج هي تحصيل لوقائع تكاد – هي بدورها- تكون متشابهة، فكان ان اطلق – توكيديديس نفسه – صرخته المدوية التي مازال صداها يصدح في دنيا التاريخ والسياسية والاجتماع وغيرها من مجالات المعرفة مفادها **"ان التاريخ يكاديعيدنفسه"** فربما كانت هذه الصرخة بداية ظهور ماصرنا نسمية بقضية تفسير او فلسفة التاريخ... وهذا هو الامر الثاني الخاص بايجاد نظرة شمولية.

وبهذا تكون عبقرية هذا الرجل ونزاهته اوصلته، واوصلت الفكر، الى اكتشاف المنهجية في التاريخ ، ومن ثم تفسير احداثه، ثم توالت التنظيرات.

وماذا حصل بعد ذلك؟

الا ان الامر لم يكن، بهذا التبسيط، وكأن مشاكل التاريخ قد خلت بضربة سحرية، فالكتابة مرّت بمراحل من المدوالجزر، ولاتزال، و هي مستمرة في قبول ورفض هذه النظرية او تلك. بل ثم من يرفض اساسا اخضاع التاريخ لتفسيرما، فصار هناك تفسير آخر خاص برفض التفسير. والواقع ان الحاجة الى اعمال تفسيرية شاملة نشأت حينما صار الانسان المتأمل يجد نفسه ان الوقوف عند سرد الاحداث و تسجيلها لم يعد كافيا لمعرفة ماحصل بل لابد من رؤية متعمقة متأملّة، لادراك طبيعة الامور، فنشات الحاجة الى فلسفة او تفسير الوقائع بنظرة شمولية لاكتشاف معنى الفعل الانساني على الارض عبر الزمان، بوصفه الكائن الواعي ، الاجتماعي ، التاريخى ، الوحيد في الكينونة وليجيب على الاسئلة المحيرة عن معنى افعاله ، وقيمتها الحقيقية، وماتقدمه من خير، او بمعنى اخر محاولة الاجابة على السوال الملح حول مايقتضيه منطق التفسيرات المقبولة.

فهناك من يجزم بان كل ماحدث — ويحدث — في التاريخ يمكن رصده او توقعه اذا ما تمت مراقبة ومراعاة الظروف التي سبقته واحاطت به، لان المنطق الذي نلزم به في التفسير يستطيع ان يقدم لنا احكاما كلية لها من العموم والشمول مايمكننا من التنبّؤ بما سيحدث في المستقبل، ومثل هذا التوقع العقلانى لما يمكن ان يحدث في ظل ظروف ما، في لحظة تاريخية معينة لايمكن ان يتم الا بافتراض وجود قوانين عامة تحكم التاريخ وتصلح للتطبيق ، وهي قوانين لا يمكن الوصول اليها الا بالدراسة التجريبية.

فقال اصحاب هذه التنظيرات ان بالامكان الوصول الى مثل هذه القوانين الكلية باخضاع دراسة التاريخ لمناهج البحث في العلوم بما في ذلك من اعتماد على الملاحظة الا ان معاينه ومراقبة أفعال صُنّاع التاريخ تكون غير مباشرة، ولهذا فان اكتشاف قوانين حركة

التاريخ تأخر،عكس ماحصل في علوم الطبيعة لكون ملاحظة حركتها مباشرة،ولهذا فان فاكتشاف قوانين علوم الطبيعة ايسر من اكتشاف قوانين العلوم الانسانية ولاسيما التاريخ. وألحّ هؤلاء على فكرة ضرورة الاستمرار على اكتشاف قوانين حركة المجتمع ، على غرار ما فعله قبلهم علماء الطبيعة حين اكتشفوا تباعاً، وعبر الازمان و القرون، قوانين حركة الاجسام والكون ، وبذلك يمكن ان تصبح النبوءات التاريخية علمية قائمة على اسس يحكمها قانون حركة المجتمع .والباحث في التاريخ عندما يدرس العملية التاريخية المشخصة فأنه "يسعى الى اكتشاف القوانين التي تعمل في حركة المجتمع. واعترض على هذه الفكرة عديد من المؤرخين وفلاسفة التاريخ والمفكرين وانتقدوا فكرة وجود قوانين كلية فى التاريخ واعلنوا بان الطبيعة تخضع فعلا لعالم (الحتمية determination) الا ان عالَم التاريخ هو عالم الحرية. وبالرغم من انهم يوافقون على قيام المؤرخ بالبحث والتجربة في العوامل او الاسباب الجزئية "المرحلية" الخاصة بحدث او بتاريخ دولة، فانهم يعلنون ان العلية او قضية التفسير في التاريخ تختلف عن العليّة في العلوم الطبيعية "فعليّة التاريخ منطق باطني لوقائعه، اما العلوم الطبيعية فلاباطن لظواهرها . ومن ثم كانت العلة ترتبط بالمعلول بعلاقة ظاهرية. فضلا عن افادتها الحتمية، ومن ثم فان وقائع التاريخ تتصل بالانسان الذي ينعم بالحرية ، ولايخضع لمنطق الحتمية الصارم، واذا عرفنا ان الانسان – صانع التاريخ – كائن ((معقّد مركّب محيّر)) ادركنا مدى صعوبة اكتشاف علّة مافعله ، وبالتالي صعوبة صياغة قوانين تتحكّم في أفعاله عبر الدهور ، لان هذه الافعال لا تتكّرر على نمط واحد، لهذا فالتاريخ و إن غدا معرفة (او علما) له خصوصيته، الا انه ليس واحدا من العلوم التجريبية القائمة على الملاحظة والتجربة، او امكانية اعادة صنع الظاهرة (التاريخية) متى ما أُريد. فيستحيل إخضاع المعرفة التاريخية لطرائق العلم الحديث ، ولايمكن إستنباط قوانين ثابتة من هذه المعرفة ثبات القوانين الطبيعية وحتميتها، ولان الحدث التاريخي يستحيل تكراره، او التكهّن به، لانه يقع مرة واحدة في زمان و مكان معيّنين وبشخوص معينين .. ويستحيل علينا بحكم قصور حواسنا – ان نحيط بها كلها إحاطة كاملة.

ولكن كل هذا لايّجرد التاريخ من احقيته بأن يُعتبر علما . نعم انه ليس علم تجربة واختبار للواقع. وانما هو (علم نقد وتحقيق لوثائقه) التي دوّنت فيها احداثه الماضية .. وكذلك فهو علم من حيث دراسته منهجيا، على ضوء قواعد اكتسبتها بمرور الزمن، ولسنا بصدد الكلام عنها هنا.

ان هذا التأرجع في اضفاء صفة معينة على التاريخ جعل النظرة اليه لاتستقر ، مما حدا بالعاملين فيه الى تصنيفه ضمن المعرفة الفلسفية بعد أن مرّ مرور الكرام على المعرفة الدينية والادبية والعلمية . ومع هذا فان المسألة لم تحسم ولم يقُل المفكرون كلمتهم الاخيرة، ولربما لن يقولوها، ولهذا سيظل يحتفظ على حضوره و خصوصيته. وعليه ان ينتبه الى وجود مواقع اكثر دقة حتى يهجر محاولاته في ان يكون علما، فالتاريخ مازال يفتقد بعض تلك القواعد والقوانين الخاصة بالعلم فصار موقعه المقبول ضمن الدراسات الفلسفية . والواقع ان هذا الموقع الذي صنّف فيه التاريخ قد بدأ منذ عهود بعيدة . وحتى اذا لم يستعمل لفظ الفلسفة مقرونا بالتاريخ ،إلا في عصر الانوار حيث كان (فولتير- Voltaire-١٦٩٧- ١٧٧٨م) اول من استعمل ذلك وقصد بذلك عرض الاحداث التاريخية عرضا تحليلياً نقديا او علميا او بتعبير ادق كان هذا المفكر يقصد بفلسفة التاريخ نوعا من التفكير ليتقيّد فيه المؤرخ بمقاييس منطقية، بدلا من الاعتماد على ماجاء في الكتب و بدلا من الاعتماد على عنصر الصدفة.

وعنصر الصدفة يضطلع بدور بارز في تفسير الأحداث . رغم ان البعض ينكر هذا الدور ونعني بالصدفة الافعال اللامتوقّعة التي حصلت. و يتساءلون ان كان ثمة صدفة، او ان جهل الانسان ل "قانون" حركة التاريخ هو الذي يصّور الحدث و كأنه حدث بصورة منفلته دون توقع، او بصورة تلقائية، دون ان يخضع لقانون واضح، وهذا ماينسحب على ظهور الافراد العظام (الابطال) حين اختلف فلاسفة التاريخ حول صانع الأحداث ، وهل الأحداث من صنع فردبارز، وماالذى جعل هذا الفرد يتبوّأ موقعه الرفيع على صفحات التاريخ وليتجاوز الاشكالية. و لرأب الصدع بين الرأيين توصّل البعض الى حل يقول:" ان التاريخ يصنعه البعض كما يصنعه (الكل) في الوقت نفسه، فالبعض

لانهم يبرزون كزعماء في اللحظة التاريخية المناسبة حين يستطيعون ان يخضعوا تلك اللحظة لصالح زعامتهم فدخلوا التاريخ واحتلوا حيزا فيه. ويصنعه "الكل" لأنهم اتاحوا لهؤلاء البعض اللحظة التاريخية المطلوبة لزعامتهم .

ربما كانت هذه الاطلالة ضرورية لعقد صلة بين التاريخ وبين فلسفته، وبالتالي ان نبيّن مايمكن ان تقدمه فلسفة التاريخ الى كل من التاريخ والفلسفة و نقول:

١- ان فلسفة التاريخ ترمي الى ترميم النقص او معالجة القصور في مباحث التاريخ ، لان التاريخ يسرف في الاغراق في احداث الماضي، بعيدا عن الارتباط بالحاضر والتطلع الى المستقبل. فتبدا الفلسفة كما ذكر (بنديتو كروتشه) من مشكلة قائمة في الحاضر و تربط الانسان بحاضره ولاتتركه يغوص في الماضي غوصا يجعله غريبا في حاضره او بعيدا عن تحقيق طموحاته في المستقبل، وبذلك تعمل فلسفة التاريخ على تحويل هذه الاحداث الى نسيج مترابط متواصل له معناه في تفسير سلوك الانسان على مدى مسار التاريخ دون الدخول في تفصيلات عقيمة.

٢- كما ان فلسفة التاريخ تعوّض نقصا في الفلسفة يتمثل في القلق الدائم الذي يعاني منه رجال الفلسفة، هذا القلق الذي تسببه رغبة الفلاسفة في الوصول الى الحقيقة . فالفيلسوف دائم البحث عن الحقيقة ، لكنه يخشى ان يضل السبيل اليها وهو محلّق في عالم المجردات، لان الحقيقة في الفلسفة مجردة. كالحق والشر والخير والجمال والسعادة و القبح... الخ، و تفلت دائما من الانسان، فلايستطيع الامساك بها. ومن ثم فان فيلسوف التاريخ يلتمس العون من (واقعية التاريخ).

٣- ان العلاقة بين كل من الفلسفة والتاريخ علاقة شدّ و جذب ، اذ ان التاريخ يشدّ الفلسفة حتى لاتحلّق بعيدا في غير عالمنا الذي يعيش واقعه، والفلسفة ترتفع بالتاريخ حتى لايغوص في الماضي باسراف . كما ان التاريخ يلتمس من الفلسفة الحكمة والمغزى ،بينما نجد الفلسفة تلتمس من التاريخ الواقعية،وهكذا نجدأن كلا من الفلسفة والتاريخ يكمل في الاخر قصوره .

٤- ان فلسفة التاريخ تلبّي للانسان حاجة عملية بمنحه الاحساس بالطمانينة، قدر المستطاع فكلما انتاب الانسان جزع على مصيره في المستقبل لجأ الى الماضي يستوحيه، ليقوى من عزيمته، وعلى هذا يمكن لنا ان نلاحظ ان عصور الكوارث والنكبات في التاريخ الانساني تبعث الى التفكير في الماضي وفي المصير، وتثير الانسان و تستفزه للبحث عن العلاج بتفسير التاريخ وتعليله. ولنا ان نضرب بعض الامثلة:

فقد حاول (القديس اوغسطين St.Augustine ٣٥٤ – ٤٣٥م) ان يفسر التاريخ في كتابه (مدينة الله) وهو يشاهد تداعي العالم القديم بسقوط روما. فوضع نظريته في العناية الالهية. وبلغت الحضارة الاسلامية مرحلة تدهورها، وتعّرض العالم الاسلامي الى الغزو الصليبى والمغولي، فألهم ذلك ابن خلدون الى ان يضع اول نظرية في تفسير التاريخ ضمّنها كتابه الشهير (المقدمة).. وحينما وطأت أقدام جيش الامبراطور نابوليون بونابرت الاراضى الالمانية (بروسيا) امام انظار الفيلسوف الالمانى الشهير هيگل اطلق عبارته الشهيرة : هذا اليوم يبدأ تاريخ جديد لبروسيا "لان بومة مينرفاMinerva لا تحلق الا عند الغسق". اشارة الى مينرفا رمز الحكمة عند الاغريق، وتعني العبارة: ان اعظم الاعمال واحكم الاقوال لايصدر الا في أحلك الاوقات وكان دخول القوات الفرنسية الى بروسيا من اللحظات الحالكة في تاريخ بروسيا. وجزع كل من (اوزوالد شبنگلر Oswald Spengler ١٨٨٠-١٩٣٦م) في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) و(ارنولد توينبي Arnold Toynbee٨٨٩-١٩٧٥م) كتابه (دراسة في التاريخ)، جزعا على مصير حضارة الغرب بعد الحرب العالمية الاولى فكانت نظرية كل منهما المعروفة في فلسفة التاريخ.

ويمكن ان نوجز الفوائد التي يجنيها الباحث التاريخى وعالم الاجتماع والسياسي من تفسير التاريخ بصورة عديدة:

١- التفكير في علة المحن والهزائم:

وقد تحدثنا عن ذلك في الفقرة السابقة ونضيف ولعل ماقاله المفكر احمد بن تيمية من ان ما اهاب امة الاسلام من تدهور ماكان ليصيبها لو كان المسلمون متمسّكون بأهداب

دينهم الحنيف، فالنكبات وحالات التدهور تشير القلق على المصير رغم ان تفكير المسلمين لم يوصلهم الى حل يؤمنذ ولحد الآن ، ول "ان الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بانفسهم."

٢- القلق والتفكير في مشاكل المستقبل:

ان حدوث مايبعث على القلق من الحاضر والمستقبل يدعو الى التفكير فيما حصل في الماضي فالتاريخ وليس فلسفة التاريخ، يستبعد المستقبل من اهتماماته، لان الدراسة فيه تنحصر بالماضي الذي ينتهي عند اول اللحظة الراهنة (الحاضر) بينما يرتبط المستقبل بالماضي عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا في فلسفة التاريخ، ولايمكن للتاريخ ان يصل الى مرتبة الوعي الفلسفي دون وعي بالمستقبل او مايسمى (الاستشراف) وهذا بدوره يثير الجزع على المصير والمستقبل، ولاشئ من ذلك يحدث الا في فلسفة التاريخ، وهذا القلق يستند الى معاناة الانسان في حاضره، فيستعيد ماضيه، خاصة تلك الصفحات المشرقة فيه، يستريح ويطمئن بعض الشئ على المستقبل، فعلى سبيل المثال يردّد البعض عبارات تظهر القلق على مستقبل أبنائهم في اطار مشكلات الغذاء والاسكان والخدمات والتعليم والعلاج وغيرها. فيذكرون متسائلين اذا كان الوضع الان بهذه الصورة فكيف سيواجه ابناؤنا مثل هذه المشاكل التي من المحتمل ان تتفاقم.

ولاشك ان هذا القلق يدفع المفكرين وفلاسفة التاريخ الى التفكير في الوسائل التي يمكن عن طريقها ازالة مثل هذا القلق لضمان حياة اقل صعوبة من الحياة الحاضرة..
ومن هذا تظهر النظريات الفلسفية والعلمية، بل ان هذا القلق قد يكون السبب في ظهور المبتكرات و المخترعات و التنكوجيا الحديثة، لان ابناء المجتمعات الحية يجدون في الصعوبات التي صارت تكتنف حياتهم تحديا يجب مقاومته ، إن اردوا ان يكونوا ابناء بررة لمجتمعاتهم ولعصرهم.

٣- تكوين نظرة شمولية الى التاريخ البشري:

يرى فلاسفة التاريخ ان معالجة الاحداث التاريخية بصورة مجزأة، اي الالمام بتاريخ كل بلد او حضارة على حده، كما هو الحال بالنسبة للدراسات التاريخية المعروفة، لايساعد

المفكر على تكوين نظرة شمولية، لذا بات من الضروري ان يكون تاريخ الانسانية تاريخا فيه صفة الشمول، لمافيه من تنوع، ولن يكون ذلك الا بفلسفة التاريخ ، التي تتميز بترابط نسيجها، وانه كلما كان التاريخ العالمي اكثر شمولا كان فهمنا للحاضر اشد وضوحا وفهما. ففلسفة التاريخ لاتقف عند عصر معين ، ولا تكتفي بمجتمع معين، وانما تضم العالم كله في اطار واحد من الماضي الموغل في القدم حتى الوقت الراهن، بغض النظر عما في تواريخ الحضارات من بعد (زمنكاني) فيشعر المرء بانه صار يتجاوز الوقائع المحلية الجزئية الى (تاريخ عالمي) Universal History الذي صار مادة الفيلسوف ، وهذا يساعد على وضع نظرية في فلسفة التاريخ او تفسير ماحصل .

٤- فلسفة التاريخ (مصدرا) لدراسة التاريخ.

بعد ان كانت مواد التاريخ مصدرا لدراسته، ومن ثم لدراسة فلسفة التاريخ،كاصار بوسع فلسفته، حسب بعض النظريات الحديثة ، ان يساعد التاريخ لمعرفة جوانب من طبيعة المراحل التي مر بها الجنس البشري، تلك المراحل التي لم نعد نعرف عنها شيئاً الا القليل من المعلومات، فصارت فلسفة التاريخ تعمل لاعادة تركيب تاريخ عصور تاريخية مجهولة، وحسب مايقوله شبنگلر وحسب ما يشير اليه كارل ماركس في كتاباته المعروفة في الصراع الطبقي.

واذا سرنا على هذا المنوال، يصبح بوسع فلسفة التاريخ ان ترشد التاريخ الى طبيعة مراحل ولّت ولانملك معلومات عنها لعدم عثورنا على آثار او وثائق ، وسّمى شبنگلر هذا المنهج بمنهج (التعاصر الفلسفي) وقد اعلن عبدالرحمن بدوى بان فلسفة التاريخ، اذا آمنا بمنهج التعاصر، ستكون لها اهمية خطيرة في البحوث التاريخية ، اذ نستطيع بها ان نتبين الافاق الواسعة التي سيفتحها امامنا تطبيقها ، والنتائج البعيدة الاثر، لو اننا تضمناها ووضعنا لها القواعد والشروط.

وبعد : من هنا تنشا حاجتنا نحن الكرد في سبيل معرفة انفسنا — الى أعمال تفسيرية شاملة ، لا تكتفي فيها بالوقوف عند السرد والتسجيل او تضخيم ذواتنا، او الوقوف عند التعليل التاريخي المحدود بل يتعيّن أن تمتد اهتماماتنا الى رؤية فلسفية تتناول وعي

الانسان بنفسه، وإدراكه لدوره في الحياة وتفاعله مع الوجود وعما حوله، كما ذكرنا. وفي هذا نشات في الثقافات العالمية مباحث في فلسفة التاريخ لمؤرخين اوتوا قدرا من المعرفة الفلسفية، او فلاسفة اوتوا قدرا من المعرفة التاريخية.

و في كتابنا هذا سنتناول طروحات اربعة من كبار مفسرى التاريخ هم ابن خلدون و ڤيكو، وشبنگلر و توينبى و يربط بين الثلاثة الأوائل، على التوالي، خط فكرى هو اعتقادهم بوجود مراحل و أعمار للدول او الحضارات. اذن ثمة بداية و نهاية لكل منها . ولهذا سميت نظرياتهم، على اختلافها بنظرية (التعاقب الدوري)، الا ان المفكر و المؤرخ الكبير ارنولد توينبي انضج هذه التنظيرات وصبّها ضمن طروحات جديدة اسماها (نظرية التحدي والاستجابة) اعطى فيها مساحة اوسع لارادة وحرية الانسان في صنع حضارته، او عدم صنعها، بحيث صار هذا الانسان سيد نفسه، منفلتاً من عقال الضرورة "اومن اسر الطبيعة " وقد ربطنا، وعقدنا مقارنة بين افكار و طروحات المفكرَين الأولين وهما ابن خلدون و ڤيكو قدر الامكان ونرجو ان نكون قد وفقنا، واتينا مافيه من فكر مفيد ونردد مع المفكر قسطنطين زريق حين قال ان المؤلف وحده مسؤول عما في الكتاب من نقص (وربما خطأ ايضا) وحسبه ان يكون قد اجتهد، وحسبه ان يؤدّي جهده، ويصحح الخطأ ويوضّح المسائل المثارة ويمهد السبل لحسن الاجابة عنها، و حسبه ان يكون له اسهام في ادراكنا لتحدي الماضي على ضوء مقتضيات الحاضر، وامال المستقبل وفي صحة ردنا على هذا التحدي.

طبيعة المعرفة التاريخية

المقدمة:

قيل، وصحيح ماقيل، ان الدهشة خلقت التساؤل . كما قيل، وصحيح ماقيل، ان الحاجة دفعت البشرية الى البحث عن الحلول، كان طلب الحماية من الخوف ضمن الحاجات البشرية .

فالدهشة من الشئ او الظاهرة شدت البشر الى محاولة اكتشاف كنه الشئ او الظاهرة وجعلته يتوق الى المعرفة، فكان ان إهتدي الى المعارف المتعارفة.

فحين عجز الانسان أن يجيب على تساؤله، وقد كثرت تساؤلاته وتعقّدت، بعد أن تعقّدت حاجاته، وقف ليرمي تبعة مايحصل على قوى خارقة خارجة عن مداركه و تقديراته، فكانت بذور التفكير بالقوى اللامرئية الخالقة والمسؤولة، فنمت العقيدة الدينية التي تنوعت واختلفت واصطرعت بتنوع البيئات ومصالح وطبائع البشر، وكانت هذه بمثابة أولى محاولات الانسان للأجابة على تساؤلاته، فصار كل ما يتعنّى عليه فهمه يرميه على عاتق القوى غير المنظورة "الميتافيزيقية".

ونفس هذا العجز المعرفي ، ووقوف الانسان مبهورا امام مايراه من اسرار او يلاحظه من كائنات وحركاتها في الارض والسماء والمياه، ومابيسمعه من اصوات، دفعه الى محاكاة هذه الا عاجيب بكل مايملكه من قدرات تشكيلية ولسانية ، ولاسيما بعد ان صار يتكلم ويميّز ويصنع ادواته ويسميها، فكان ان عبر عن دهشته باساليب جميلة، فكانت الفنون المختلفة من مرئية وسمعية وغيرها.

ثم كانت الخطوة الجادة للبحث عن الاسرار خارج الدين وخارج الفنون، فصار يبحث في العلاقة الكامنة بين المعرفة والغايات الجوهرية للعقل، فكانت الفلسفة . وكانت الدهشة – كذلك هنا – هي الأم التي انجبت الفلسفة، كما قال ارسطو وصار الانسان

يرى ان من الضروري ان يفكر باسلوب جديد يفضي الى التعمق في معرفة كنه الاشياء، خارج المعارف السابقة، والتفكير (خارج العادة) التي افقدت الانسان القدرة على الاحساس واكتشاف الجديد.

وقد عرفت الفلسفة بانها محاولة جادة في معرفة الحقيقة او التحري عنها. حقيقة ماذا ؟ حقيقة الظواهر الطبيعية. حقيقة حركة الاشياء التي من حوله وخارج مداركه والبحث عن الحقيقة وعن ماهية الانسان وعن مصيره.

والواقع ان وصول الانسان الى الحقيقة هو بحد ذاته علم، وان العلوم هي مجموعة حقائق وقوانين ، ولذلك قيل ان الفلسفة هي محاولة الوصول الى الحقيقة "العلم" وليست الحقيقة ذاتها، أي ان الفلسفة-بهذا المعنى- كانت الممهّدة لظهور العلم، بل انها وصفت كونها "العلم الجامع" او "علم العلوم" ((The Science of the Sciences)).

لهذا فمن أحشاء الفلسفة ولدت العلوم.فاذا صارت القضايا المختلف حولها حقيقة ثابتة، خرجت من نطاق الفلسفة ودخلت في نطاق العلم، وبهذه الطريقة انفصلت العلوم عن الفلسفة [٣].

ورغم هذا الانفصال ظلت العلوم والفلسفة تربطهما وشائج مشتركة .

هذه – باختصار – اصناف المعارف الفكرية – العقلية – الانسانية. ولابد ان تكون اية معرفة داخلة ضمن احد هذه الاصناف، اي ان تكون أحدها، ان تكون إمّا ضمن العقيدة الدينية، او ضمن احد الفنون الكتابية او السمعية ، او ضمن الفلسفة ، او ضمن العلوم .

وما يهمنا هنا – بالطبع – هو اين يمكن ان نضع المعرفة التاريخية او المعرفة بالتاريخ ، ضمن أحد الاصناف المذكورة من المعارف؟ وقبل الاجابة على هذا التساؤل يتحتم علينا ان نفهم بقدر من الايجاز ، ماذا يعني التاريخ؟

---

٣ - د. عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة . وكالة المطبوعات – الكويت . دار القلم – بيروت ١٩٧٩ . ص:٨

معنى التاريخ

لفظة (التاريخ) في اللغة العربية تعني غاية الشئ ووقته الذي ينتهي اليه، ولهذا قيل "ارخ الكتاب" اي حدد تاريخه، وارخ الحادث ونحوه فصل تاريخه وحدد وقته، فقد يدل تاريخ الشئ على غايته ووقته الذي ينتهي الي زمن، ويلتحق به مايتفق من الحوادث والوقائع.

وقد وصفه السخاوي (ت ١٤٩٧م) بانه فن يبحث عن وقائع الزمان من ناحية التعيين والتوقيت ، وموضوعه الانسان والزمان، و مسائله احواله المفصلة للجزئيات تحت دائرة الاحوال العارضة للانسان وفي الزمان.[٤]

وأعلن ابن خلدون ان ((التاريخ من الفنون التي تتداولها الامم والاجيال، وتشد اليه الركائب والرحال ، وتسمو الى معرفته السوقة (عامة الناس) والاغفال (المغفلون الجهلة) وتتنافس فيه الملوك والاقبال (الرؤساء)، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال" ويستطرد ابن خلدون قائلا: وهو في ظاهره لايزيد على اخبار عن الايام والدول . والسوابق من القرون الأول.. وشان الخليقة وكيف تقلّبت بها الاحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، و عمروا الارض.. وحان فيهم الزوال . كما أعلن ان التاريخ في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل لكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق. فهو لذلك اصيل في

---

٤ - السخاوي: الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. طبعة القاهرة، ١٣٤٩هـ، ص:٧ ولمزيد عن معنى لفظة (التاريخ) انظر كتابنا "منهج البحث التاريخى" بغداد.
دار الحكمة للطباعة والنشر ،١٩٩٢ ص٩ ومابعدها .

الحكمة عريق ، وجدير بان يعدّ في علومها وخليق[5]. ثم يعرفه تحت عنوان "فوائد علم التاريخ" تعريفا لايختلف من حيث المعنى عما سلف[6] . وقبل ابن خلدون اعلن المسعودي ان التاريخ علم من الاخبار .[7] وعرفه الطبري بأنه فن يبحث عن وقائع الزمان[8] و يتناول " احوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم و صنائعهم و انسابهم و وفياتهم [9] ، وفي التاريخ ذكر احداث مشهورة كانت في ازمنة خالية... كطوفان مخرب او زلزلة مبيدة او اوبئة و قحوط مستأصلة لأمم، واسماء الملوك مذكورون في الاقاليم بعددهم وايامهم ومدة ملكهم وانتقال دولهم[10] وأيامهم. وفي اللغة الكردية تعني ((ميَژوو)) الماضي البعيد،وهناك لفظة (دێرۆك)و(دێريك) المكونّة من (دێر)بمعنى القدم والبعيد، وتطلقان-أحياناً-على التاريخ ،و (دێرين)تعني (عريق).

وفي اللغات الاوروبية فان الكلمة الانكليزية" History - التاريخ" مشتقة من الكلمة الاغريقية هستوريا Historie وتعني (التعلم) ذلك النوع من فن الكتابة الذي مارسه المؤرخ الاغريقي هيرودوت Herodotus (٤٨٠- ٤٢٥ ق.م) [11] . وكانت تعني سردا معينا لمجموعة من الظواهر الطبيعية حسب تعريف ارسطوطاليس، او تعني في جذرها اللغوي بالاغريقية (الرؤية)، حيث ان كلمة Histor تعني الرؤية والمشاهدة او

---

٥ - ابن خلدون: المقدمة . مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر. بيروت ط ٢ لسنة ١٩٧٩ ، المجلد الاول . ص: ٢-٣

٦ - المصدر نفسه، ص:١٢- ١٣.

٧ - مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق C.PELLAT بيروت ١٩٦٥ . ج٣ ص١٣٥.

٨ - الطبري. تاريخ الرسل والملوك . طبعة دي گويه ليدن . هولندا، ١٨٧٩ ، ج ١ ص ٦

٩ - طاش كبري زادة. مفتاح السعادة ومصباح السيادة. نشر دار الكتب الحديثة . مطبعة الاستقلال الكبري، القاهرة ١٩٦٨ ، ج١ ص٥١ .

١٠ - ابن فريغون . جوامع العلوم. ص٥٣٩.

١١ - ترجمة ابو الفتوح رضوان طبعة دار النهضة العربية .هنرى جونسون. تدريس التاريخ .. القاهرة ١٩٦٥. ص:٤

الاستقصاء بقصد المعرفة [12] ومع مرور الزمن صارت كلمة سنتيا Scientia اللاتينية، او Science الانكليزية تستخدم لتعني السرد المنظم غير المرتب ترتيبا زمنيا للتعبير عن المعرفة بالظواهر الطبيعية، في حين اختصت كلمة History بسرد الحوادث الانسانية، الاجتماعية ، المرتبة ترتيبا زمنيا ، اي بالتاريخ.

ويذكر جوزف هورس ان لكمة (التاريخ) في الفرنسية معنيان يصعب التميز بينهما عادة. فمن جهة يتناول معناها مجمل الحوادث الملحوظة التي تجلت فيها حياة البشرية، و تتجلّى فيها اليوم، و ستتجلى فيها غدا، و من جهة اخرى يعني معرفتنا اياه. و مع ان هذا المعنى جاء لاحقا على المعنى الاول . فانه هو الذي فرض نفسه على الناس اولا، و دخل لغاتهم. والشئ المهم — يقول هورس: هو النهج الذي يمضي فيه المؤرخ في رسم لوحة عن معرفته بتسلسل الحوادث البشرية في مجرى الزمن، برصانة فائقة و بشرط التأكد منها [13] كما ان التاريخ يعني بان ماسيظهر من احداث مرتبط بما سبق، وهذا اساس النظرة الحديثة المستقبلية في دراسة التاريخ باسم Futureology . [14]

وفي تعريف اكثر شيوعا صارت كلمة التاريخ بمرور الزمن تعني "ماضي الانسانية" . وفي اللغة الالمانية صارت لفظة Geschichte المشتقة من الفعل Geschehen تعني "يحدث" فكلمة التاريخ في هذه اللغة معناها (ذلك الشئ الذي حدث) [15]

لكن معنى لفظة التاريخ عند المسلمين لم تكن مطابقة لكلمة (History) عند الاوربيين، لان القضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ هي من تطورات الفكر الحديث، وهي تختلف كليا عن مفهوم التاريخ عند المؤرخين المسلمين بالرغم من الرابطة الالية بين

---

١٢ - د. اسحق عبيد. معرفة الماضي من هيردودوت الى تويـنبي . القاهرة ١٩٨١. ص:١ .

١٣ - جوزف هورس، قيمة التاريخ . ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٤ .ص١٠-١١.

١٤ - د. رافت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ .دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨ ص٧

١٥ - لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ؟ ترجمة د. عائدة سليمان عارف و د. احمد مصطفى ابو حاكمة.. دار الكاتب العربي . بيروت ١٩٦٦ ص:٥٥- ٥٦

التعبيرين[١٦] وجدير بنا ان نشير الى الالتباس الذي ظهر حديثا على لقظة التاريخ. فهي تطلق تارة على الماضي البشري ذاته. وتارة على الجهد العقلي المبذول لمعرفة ذلك الماضي ورواية اخباره، او العلم المعني بهذا الموضوع[١٧]. ويظهر ان الذهن البشرى يتنقل عن غير تعمد بين المعنيين دون تمييز دقيق بينهما، وقد رأينا هذا الالتباس ذاته في اللغات الاجنبية. فالفاظ (Histore الفرنسية و History الانجليزية و Geschihte الالمانية) تستعمل للمعنيين على السواء، اذ يراد بكل منها احيانا (حوادث الماضي) واحيانا (اخبار هذه الحوادث ، او العلم الذي يحققها).

وقد حاول بعض المعنيين الغربيين محاولات شتى للتمييز بين المفهومين. فاطلق بعض الفرنسيين مثلا (Histoire) بحرف (H) الكبير على الماضي، و (histoire) بحرف (h) الصغير على العلم (اي الفكر التاريخي والمعرفة التاريخية) . واحتفظ بعض الالمان ب(Geschichte) للمعنى الاول و (Histoire) للمعنى الثاني. وهذا الاختلاف في مفهوم الكلمتين دفع الفيلسوف الالماني الكبير (هيگل Hegel ١٧٧٠ – ١٨٣١) الى ان يعود الى اللاتينية ليميز بين (Regestae) و (Histoire rerum gestarum) في الوقت الذي ذكر من هيگل ان الالمان يفرقون عادة بين التاريخ Historik بمعنى تجميع الاخبار والحوادث او فن التاريخ، وبين التاريخ (Geschichte) اي التاريخ الذي لابد فيه من وجهة نظر شاملة عن معناه وغايته[١٨].

---

١٦ - فرانز روزنثال . علم التاريخ عند المسلمين . ترجمة د. صالح احمد العلي . بيروت . مؤسسة الرسالة . ط٢/ ١٩٨٣. ص:٢٥

١٧ - يقول وولش. ان كلمة "تاريخ" نفسها مازالت مبهمة ، فهي تعني تارة الأفعال الانسانية الماضية باكملها ، وتارة آخرى تعني الرواية التي تقوم بانشائها اعتمادا على هذه الافعال و.

هـ . وولش . مدخل لفلسفة لتاريخ. ترجمة : احمد حمدي محمود . مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٢. ص:١٥

١٨ - ترجمةامام عبدالفتاح امام طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر .هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ.. القاهرة .١٩٨٠.ج١. ص:١٧٢.

لكن العادة الجارية ظلت غالية، ولايزال هذا الالتباس قائما، ولعله ناتج عن شعور متأصل في الانسان في الربط الدقيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته، ويقوى هذا الشعور بشكل خاص في الفترات التي يزداد الانسان فيها احساسا . بماضيه وتاثرا به[19] .

مفهوم التاريخ

ذكرنا معنى (مصطلح التاريخ) من الجانب اللغوي في بعض اللغات المعروفة، ونحاول ان نعرفه الان كمفهوم معرفي، اي كمصطلح لنكون على بينة من آراء بعض المعنيين به.... فقد عرف بأنه وعاء الخبرة البشرية ، والعلم الخاص بجهود الانسان التي بذلت عبر الازمان السابقة ، او هو المحاولة التي تستهدف الاجابة على الاسئلة التي تتعلق بتلك الجهود في الماضي وتستشف منها جهود المستقبل[20] .

فالتاريخ يتناول احداث مجتمع ما بالتنقيب في طوايا حياة أبنائه وأفكارهم، ومدى ارتباط تلك الافكار بمعيشتهم، ثم علاقة تلك الحياة والافكار بسيرة الانسان في الارض وجهوده المتواصلة لرفع شانه في سلم الحضارة اقتصاديا و علميا وفكريا، ومدى ارتباط ماضى المجتمعات او الامم بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها .

واعلن (كولنجوود Collingwood ١٨٨٩- ١٩٤٣) ان معنى التاريخ يكمن في ان الماضي الذي يبحث فيه المؤرخ ليس ماضيا ميتا، ولكنه ماض، بمعنى ما، مازال يحيا في الحاضر، او لم يقل (بنديتّو كروتشةBenedetto Groce١٨٦٦ – ١٩٥٢) : كل تاريخ حقيقى هو تاريخ معاصر ، يعني تاريخ الحاضر[21]. واذا اعتبر المؤرخ الفعل التاريخي او

---

١٩ - د. رجاء ريان . مدخل لدراسة التاريخ. دار ابن رشد للنشروالتوزيع ، عمان – الاردن. ١٩٨٦. ص:٣

٢٠ - ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد .ويدجرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبي.. طبعة الهئية المصرية . القاهرة ، ١٩٧٢. ص: (ج) المقدمة

٢١ - جوزف هورس. مصدر سابق . ص:١٩ .

الحدث ميّتا، فانه لن يستطيع – عندئذ – ان يدرك ويفهم الافكار التي وراء هذا الحدث، وعلى هذا يمكن القول ان كل التاريخ هو تاريخ الفكر[٢٢].

وهذا يعني ان التاريخ واسع المضمون كاتساع الحياة على وجه هذا الكوكب، يشمل الماضي السحيق كما يشمل الحاضر، بل انه يشمل المستقبل في بعض معانية :" فالحياة وحدة متكاملة. وان المواقف المتخذة من الماضي تتأثر. بمعتقدات الحاضر وآمال المستقبل ، كما تتاثر هذه الامال بتلك المعتقدات "[٢٣].

كما عد التاريخ علما يبحث في اخبار الوقائع والمنجزات وفي الموروث المادي والفكري، ابتداءا من الفكر الاسطوري والفكر الدينى مرورا باخبار الحوادث. وما شيّدته عقول المجموعات البشرية وما صنعته ايديهم . وكذلك دراسة احوال الجماعات وعلاقاتها وحركاتها ونتاجاتها في الازمنه الغابرة مع تحديد الزمان والمكان.

ويستحسن ان نذكر اراء بعض المعنيين وتعاريفهم لهذاالصنف المعرفي فقد عرف كولنجوود التاريخ بانه سجل للتقدم البشري، ولتكامل المعرفة وازدياد الحكمة. وعرف الفليسوف الفرنسى (مونو G. Mound) غاية التاريخ المُثلى بقوله : انها اعادة تمثيل الحياة البشرية السابقة كما هي واعادة رسم مظاهر النشاط الفكري بتطوراته وتقدمه وتتابع مراحله وتناسبها . وهذا شبيه بها أعلنه المؤرخ الالماني الكبير (ليوبولد فون رانكة Leopold Von Ranke ١٧٩٥- ١٨٨٦)، حين قال ان غاية التاريخ هي ان يصور ماحدث في الماضي بالضبط. [٢٤] فاشتهرت كلمته هذه في القرن الماضي حتى اضحت بمثابة تعويذة وشعار عند المؤرخين .

---

٢٢ - ادواردكار، ماهو التاريخ.

ترجمة احمد حمدى محمود. مؤسسة سجل العرب. مطبعة الطيلانى . القاهرة ١٩٦٢ ص. ٢٩

٢٣ - د. زريق، مصدر سابق. ص: ٥٠

٢٤ - ايرى نف . المؤرخون وروح الشعر.

اما المؤرخ الامريكى هنرى جونسون فقال في صدر كتابه" تدريس التاريخ":- "التاريخ بمعناه الواسع هو كل شئ حدث في الماضي. انه الماضي نفسه مهما يكن هذا الماضي"[25] . واعلن المؤرخ الفرنسي (هـ. مارو H.Marrou) ان التاريخ هو المعرفة بالماضي الانساني، المعرفة بالانسان او بالناس من قديم الزمان، عن طريق انسان اليوم، انسان الغد الذي هو المؤرخ[26] .كما ذكر المؤرخ الانجليزى (و.هـ.وولش W.H.Walsh) إن من المتفق عليه ان الماضي الانساني هو الهدف الاول لدراسة المؤرخ.[27]

التاريخ من اي نوع من المعارف هو؟

ان التساؤل الذى يثيره عنوان البحث هو: من اي نوع من المعارف هو التاريخ؟ هل هو ضمن المعارف الميتافيزيقية (الغيبية ، الدينية)؟، ام هو فن من الفنون الكتابية، ام هو علم بين العلوم؟ ام هو ضمن الفلسفة؟

ابتداءا نقول ان كثرة التساؤل حول طبيعة المعرفة التاريخية، واستجواب التاريخ امام محكمة كل هذه المعارف البشرية، جعل التساؤل – بحد ذاته- امرا مشروعا . فهل يصح ان تكون ثمة معرفة خارج المعارف المذكورة؟

ترجمة د. توفيق اسكندر . مكتبة الانجلوالمصرية ، القاهرة ١٩٦١، ص:٢٤٠ وارنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية.

ترجمة احمد حمدى محمود . دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٦٢ ص:٢٠

٢٥ - مصدر مذكور. ص:١

٢٦ - د. شاكر مصطفى . التاريخ هل هو علم؟

مجلة (عالم الفكر) . الكويت. المجلد الخامس. العدد الاول. ١٩٧٤ ص١٧٤.

٢٧ - وولش. مصدر سابق. ص:٣٨.

يبدو ان الجواب على هذا السؤال هو بالايجاب، اي نعم فهو خارج المعارف المذكورة، فلو كان التاريخ ضمن احدى تلك المعارف لحسم الامر. وانتهى التساؤل الذي اثير منذ اكثر من اربعة وعشرين قرنا. اي منذ ان كتبت حوادث التاريخ بشكل منظم .وجعلتهم يتساولون عن طبيعة تلك الحوادث.

التاريخ والمعتقد الديني

ان التاريخ في بداية اهتمام الانسان به كان خاضعا للمؤثرات الدينية، في وقت كان الدين يفك، او بالدين، تفك ألغاز كل شئ ، وتفسر ظواهر الطبيعة وافعال البشر. فقد انيطت الى الدين مهمة شرح كل مايحدث ومايراه الانسان وما يسمعه ومايعتقده. وكان التاريخ يقع ضمن هذه المعتقدات، وكانت حوادثه التي سجلت تبدو وكأنها ليست من قبيل جهود الانسان، بل من افعال الآلهة. فالناس تصوروا الآلهة على صورة البشر من الحكام، وهي تملي ارادتها على الملوك والقادة، على نحو مايملي هؤلاء ارداتهم على الخاضعين لهم[٢٨].

فاضفي على الافعال والحوادث طابعا مقدسا، فكانت الحكومة تنفذ إرادة الآلهة . والتاريخ بهذا المفهوم لم يكن يعرض اعمال البشر. بل استبعد منه اي اثر لتلك الاعمال، فكان ابطال القصص التاريخية كلهم من الآلهة.. وهذا النوع من الاعمال الكتابية التي تشبه مادة التاريخ، او التاريخ الدينى والاساطير قد سيطر على تفكير الشرق الاوسط كله، حتى الوقت الذي ظهر فيه التدوين التاريخي في بلاد الاغريق.[٢٩]

وكان هذا الاعتقاد تمهيدا للتفسير الديني الذي هو اقدم التفاسير في تنظير المسألة التاريخية. والذي مازال معمولا به لحد الآن ، والذي يرى ان التاريخ يرجع للارادة الالهية[٣٠]،

---

٢٨ - كولنجوود، ر. ج. فكرة التاريخ.

ترجمة محمد بكير خليل. منشورات لجنة التاليف والترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٦٨ . ص:٥١

٢٩- كولنجوود. مصدر السابق ، ص:٥٤.

٣٠ - ول ديورانت.. مباهج الفلسفة . ترجمة . د. احمد فواد الاهواني الكتاب الثاني. فصل ١٤ . ص:٧.

وان التــاريخ لايهــدف ســوى الى اعــلاء كلمــة الله، حــسب ماقالــه (الاب جــاك بوســويه Bossuet Jacques ١٦٢٧- ١٧٠٤) في كتابه (مقال في التاريخ العالمي): ان الـدين هـو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع مظاهر الحضارة[٣١] او كمـا قـال (سـان اوغـسطين St.Augustine ٣٥٤- ٤٣٠م) في كتابـه (مدينـة الله) : ان التـاريخ مـسرحية الفهـا الله ويمثلها الانسان وهكذا انبثق التاريخ – وباقي المعارف البشرية – من المعتقـدات الدينيـة في القرون السحيقة . و لكن اذا كانت بقايا المؤثرات الدينيـة مازالـت تطبـع جوانـب مـن فكـر بعض المؤرخين الى الان، الا ان هذا لايعني ان التاريخ هو معرفة دينيـة. وكـان الاغريـق هـم الذين جعلوا التاريخ معرفة مـستقلة عـن المـؤثرات الدينيـة حـين ظهـرت الكتابـة التاريخيـة بـشكلها المتميـز علـى يـدى المـؤرخ الـشهير (هـيرودوت Herodotus ٤٨٤- ٤٢٥ ق.م) وخليفتـه المـؤرخ الكـبير توكيديـديس Thucydides ٤٦٦ – ٣٩٥ ق.م) . وقـد عُـدّ هيرودوت اول من كتب عـن تـاريخ العـالم المعـروف آنـذاك بكاملـه، وقـد وصـفه الفيلـسوف الاغريقي (شيشرون Cicero ١٠٦ – ٤٣ ق.م) بأنه (ابو التاريخ) باعتبار التاريخ موضوع بحث علمي. واعلن ان التاريخ ليس من قبيل الاساطير، بل انـه محاولـة للاجابـة علـى اسـئلة تتعلق بأمور كان الانسان يعتقد انه يجهلـها . وهـو لـيس بالتـاريخ الـديني وانمـا هـو تـاريخ انساني، والمشاكل ليست من قبيل الآلهيات، انما هي من قبيل الانسان ونـشاطه. واعلـن ان التاريخ .. ممكن ان يكـون علمـاً. الا ان هـذا لايعـني ان هـيرودوت قـد تحـرر مـن المـؤثرات الاسطورية والدينية. وهذه مسألة لانريد ان نطيل الكلام عنها، لأنها ليـست الموضـوع الـذي نحاول ان نتحدث عنـه.

اما المؤرخ الثاني (توكيديديس) فقد ابدى مهارة تخلب الالباب كباحث علمي استند على مناقشة الوقائع التي يـسردها كـشاهد عيـان. ورفـض الاسـاطير والاعاجيـب، ولم يحفل بوحي الالهة ولابنبوءات الكهان، ورد الحوادث الى اسـبابها الطبيعيـة والانـسانية

---

٣١ - د. صبحي . احمد محمود، فلسفة التاريخ، مطبعة الثقافة الجامعية الاسكندرية ، مصر ١٩٧٥ . ص:١٧٢.

التي يقبلها العقل . واستخلص من كل ذلك احكاما دقيقة صادقة، وهو اول من اطلق كلمته الشهيرة **"التاريخ يعيد نفسه"** .

ثم توالى وكثر ظهور كتّاب التاريخ الذين عرضوا أحداثه عرضا بعيدا، بدرجة او اخرى– عن المؤثرات الدينية – سواء من كتّاب الرومان من امثال ليفى، وتاسيتوس ، ويوليوس قيصر، وغيرهم. او في اوربا في عصر النهضة وعصر التنوير Enlightenment ، حين تحرر التاريخ من تاثير اللاهوت بفعل كتابات (ڤولتير Voltaire ١٦٩٧- ١٧٧٨) خاصة، وكذلك مونتسكيو وجيبون وغيرهم. ولم تخل الكتابة التاريخية عند المسلمين من مفكرين لامعين من هذا الطراز. ولعل مسكويه (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م) وابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) والمقريزى المصر (ت ٨٤٥هـ/١٤٤٢م) كانوا ابرز رواد فلسفة التاريخ، ودعوا الى ربط العلة بالمعلول (النتيجة بالسبب).

من هذا لايمكن اعتبار المعرفة التاريخية ضمن المعتقد او المعارف الدينية، بل ان المؤرخين عمدوا، منذ أزمان سحيقة، الى ايجاد كيان خاص مستقل، وصارت للتاريخ مفاهيمه وطرائقه وخصوصيته، تختلف عن مفاهيم و طرائق وخصوصية الدين. واذا كان التاريخ جزءا من الدين في عهوده الاولى ، ثم انبثق منه وانفصل عنه، بمرور الزمن، فان التاريخ بدوره احتفظ في آثاره ومدوّناته بمعلومات عن أساطير ومعتقدات وأديان صارت في ذمة الخلود، ولكن ذاكرة التاريخ إحتفظت بها الى الآن.

التاريخ وهل هو ضمن الآداب؟

لعل طريقة عرض وتدوين التاريخ كونه يعتمد على التعبير الكتابي الجذاب، او أن الذي تصدى لتدوين الاخبار كانوا من رجال العلم واهل الاساليب الجميلة،كل هذا كان السبب في ان العديد من المعنيين بقضايا التاريخ عدّوه ادبا. بل ثم من المؤرخين من كانوا ادباء اصلا وكتبوا حوادث التاريخ وكأنهم يروون قصصا. حتى بات التمييز في بعض الاحيان بين الاديب والمؤرخ أمراً غير سهل. وفي تراث الامم نماذج من هؤلاء ففي التاريخ الاسلامي هناك الجاحظ وابن قتيبة الدينوري والعماد الكاتب الاصفهاني وابن المستوفي، ممن جمع بين الكتابة الادبية الفنية وبين عرض الاحداث التاريخية. كما ان هناك مؤرخون لامعون عالميون نعرف من مطالعاتنا انهم قد صنفوا في عداد المؤرخين الادباء المبدعين من امثال " گيبون Gibbon" وجورج ماكولي تريفليان George Macauly و رانكه Ranke وتوينبي Toynbee.[٣٢] ثم أو لم يُكتَب الخلود للشاعر الاغريقي العظيم (هوميروس) ولكتابه الملحمي (الالياذة) لأنه جعل من قصائده الاسطورية عن (حرب طرواده) مصدراً ثرا في دراسة تاريخ الاغريق وادابهم واساطيرهم وديانتهم ولغتهم .. الخ.

ولكن هذه الامثلة لاتقف دليلا على ان التاريخ ادب. فالانسان قد يجد احيانا في كتابات بعض المؤرخين شيئا من خصائص الاداب وروعة البيان و عذوبة التعبير، الا ان هذه المسالة تتعلق بالشكل والاسلوب حصرا ، وليس بالمضمون .

سوال يفرض نفسه: ماذا يكون المؤرخ قد فعل حين كتب والّف لكي لايصنّف عمله ضمن الادب؟ أويجعل الدكتور (ج. ب. بيوري J.B.Bury – ١٨٦١- ١٩٢٧) استاذ التاريخ الحديث. بجامعة كمبردج بانگلترا، يقول في محاضرته الافتتاحية في الجامعة عام ١٩٠٣:

---

٣٢ - كمثال انظر كتاب : ايرى (المؤرخون وروح الشعر) المذكور

"احب ان اذكر لكم بان التاريخ ليس فرعا من الاداب "[٣٣]؟

ان المؤرخ قام بنبش وتنقيب الآثار وتنظيفها ، وقراءة المصادر المكتوبة من العصور السابقة. ثم قام بتصنيف كل هذه البقايا وترتيبها ونقدها وسردها، واضاف اليها شيئا من شروحه و تعليلاته للاحداث حسب تصوره. ثم قدم بحثا او كتابا الى القراء . وهكذا اضطلع المؤرخ بدور (ساعي البريد) او جسر للعبور عبر عقله. وهذا يعني ان ما قدمه الى القراء قد استمّده من الآخرين ومخلفات الأقدمين، واشتقها من الواقع الخارجي الموضوعي، ولم يبدعها او يبتكرها من خياله ووجدانه. قدم ماكتبه بعد جهد جهيد و صبر، وبموضوعية التزم بها،و حسب تفكيره.

لهذا نجد ان ثمة هوة بين الكتابة الفنية (الادبية البحتة) والكتابة التاريخية، بين الاعمال الابداعية الفنية التي دونها يراع الأدباء، وبين الاعمال التاريخية الدقيقة التي كتبها مؤرخون او الباحثون في التاريخ. وقديما قال الفيلسوف ارسطو عن المؤرخ الشهير هيردودوت:

" لو ان هيرودوت نظم تاريخه شعرا لبقي مؤرخاً، ولما اصبح شاعرا" اي ان روح الفن حين تتغلب على الاعمال التاريخية، فان هذا شئ جميل، الا ان العمل في مضمونه يبقى عملا في مسائل واقعية، اي في قضية او قضايا حصلت فعلا : وليس على الباحث التاريخي سوى ترتيب مصادر عمله العلمي من اثار ونقود ووثائق وكتب، وعمله ليس إبداعا الا بقدر مايتعلق الامر بتبويب الفصول وترتيب الهوامش، ثم — وهو المهم في مجال الابداع — تعليل او تفسير الاحداث ، وهذا مايدخل ضمن فلسفة التاريخ.

وكان الشاعر الانكليزى السير فيليب سيدني ينظر بعين الشفقة الى المؤرخ باعتباره انسانا يقضي حياته مثقلا بوثائق وسجلات قد قضمت منها الفئران ما قضمته . ويعتمد في مصداقيته على مؤرخين آخرين " من أمثاله" ... وهؤلاء بدورهم يعتمدون في مصداقيتهم على الروايات المتواترة المنقولة والمخطوطات الصفراء والانقاض الباقية[٣٤].

---

٣٣ - راوس.مصدر مذكور،ص:٨٣.

٣٤ - ليدل هارت.. التاريخ فكراً استراتجيا.

ولكن هذا لايعني – في مجال المقارنة بين الفنان (الاديب) والمؤرخ – ان المؤرخ ليس سوى ناقل او وسيط او جسر. فمن المسلُمّ به ان عمل المؤرخ ينصب على وصف الاحداث التاريخية التي وقعت في ازمنة سالفة، ولم يشاهدها بنفسه. واذا كان المؤرخ شاهد عيان فان ماسيكتبه يدخل في نطاق مايسمى بالكتابة الخبرية او السيرة الذاتية، وتعتبر كتاباتهم عن الاحداث من باب التأمل او الملاحظة وابداء الراي في مسألة من مسائل االساعة،ومن ثم تدخل هذه الكتابات نطاق التاريخ حين تصْلح للقراءة والتأمل والبحث واستخلاص المادة التاريخية منها في المستقبل"[٣٥]

اذن ليس في وسع المؤرخ ان يبتدع احداثا ويخترع من خياله شخصيات، لذا فالحقيقة التي يطلبها الكاتب الفنان "القاص او الشاعر" رغم ان الفنان ينشد الوصول الى الحقيقة او بيانها كذلك، كما ان فنّه يقوم على ضوابط وحدود يحترمها ويلتزم بها. ولكنه يطلب حقيقة اخرى يختارها هو ، وهي غير الحقيقة التاريخية المعروفة بخصوصيتها المذكورة . وخلاصة القول ان الفنان يطلب الحقيقة على مستوى الوجدان بحسّه المرهف وخياله الخلاق، فحقيقته مغايرة للحقيقة التاريخية التى لاعلاقة لها بالوجدان والخيال.

ويحدث احيانا ان المؤرخ قد تستهويه العناصر الدرامية في الموضوع الذي يدرسه ويكتبه ، و يستسلم الى اغراءات الكتابة الفنية استكمالا للفائدة التي يتوخاها. ومهما استرسل في ادخال تلك العناصر واستسلم لتلك الاغراءات ، الا انه يبقى مقيّداً باسوار الحقيقة التي لايستطيع ان يتخطاها، والا غادر موضعه كمؤرخ.

الا ان هذا لا يعني ان كتابة التاريخ ينبغى ان تخلو من عناصر فنية تجتذب القارئ، او ان الباحث في التاريخ ينبغى ان يبتعد عن التفاعل والانفعال. يقول (جورج ماكولي

ترجمة د. حازم مشتاق طالب. طبع الدار العربية . بغداد ١٩٨٨.ص:١٨٥

٣٥ - د. حسن عثمان، منهج البحث التاريخى طبعة دار المعارف . طبعة خامسة القاهرة ١٩٨٤، ص:٦١.

تريڤيليان ١٨٧٦- ١٩٦٢) استاذ التاريخ الحديث بجامعة كمبردج: من كان فاقد الانفعال والحماسة، قلما تيقّن من انفعالات غيره، ثم هو لا يمكنه ان يدرك هذه الانفعالات ابدا.

هذا ونحن ننفي كون التاريخ فنا، من الفنون الكتابية، نرى ان ندقق في معنى الوصف الفني الذي اضفاه ابن خلدون على التاريخ لنعرف الى ماذا كان يرمي هذا المفكر. فحين ذكر ان التاريخ من الفنون التي تتداولها الامم والاجيال [٣٦] اوحين يقول "اعلم ان فن التاريخ فن عزيز المذهب"[٣٧]، لم يكن يعني بذلك انه من "الفنون" التي كانت معروفة في زمانه، اذ ان ابن خلدون ذكر في اول (المقدمة) ضمن تصديره (مدخل) لكتابه المهم فقرة تحت عنوان "في فضل علم التاريخ" .فاستعماله لكلمتى "الفنون" و "العلوم" استعمال مجازي، لانه لم يكن قد رسمت الحدود بين هذين الصنفين المعرفيين بعد. وكان الرجل على دراية ان للتاريخ وجهان، وجه ظاهر ووجه باطن "ففي ظاهره لايزيد على اخبار عن الايام والدول، و السوابق من القرون الأُول." ثم" في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق"[٣٨]. وهذا يعني انه لم يقصد ان التاريخ فن، ولاقصد – كذلك ان يقول انه من العلوم، وكل ماعناه هو ان االتاريخ صنف معرفي تتداولها الامم، وليس غير هذا المعنى.

---

٣٦ - المقدمة ، ص:٢

٣٧ - المصدر نفسه، ص:١٢

٣٨ - المصدر نفسه، ص:٢.

اذن هل التاريخ علم؟

ماذا يعني العلم؟

العلم هو المعرفة المنظمة (او المنسقة) Systematized knowledge التي تنشا عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تتم بغرض تحديد طبيعة او اصول ماتتم دراسته بواسطة التجارب والفروض، كما عرفه قاموس و يبستر الجديد[٣٩] .

اما قاموس اوكسفورد فقد عرف العلم بانه هو ذلك الفرع من الدراسة الذي يتعلق بجسد مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة والتي تحكمها قوانين عامة، وتحتوى على طرق ومناهج موثوق بها، لاكتشاف الحقائق الجديدة في نطاق هذه الدراسة [٤٠].

ووصف (اللورد اكتن Lord Acton، ١٨٣٤-١٩٠٢) من جامعة كمبردج العلم بأنه اجتماع طائفة كبيرة من الوقائع المتشابهة بحيث تنشا عن اجتماعها وحدة عامة على هيئة مبدأ او قانون يمكننا على وجه اليقين من التنبؤ بحدوث وقائع مشابهة للوقائع المذكورة في ظروف معينة [٤١].

ومن المنطقي ان كل معرفة تنطبق عليها هذه التعاريف او ماتشابهها فهي علم، والعكس صحيح . ونحاول بمايشبه العمليات الرياضية. ان نسحب المفاهيم التي ذكرناها على تعاريف العلم لنخرج بنتيجة ما، ان خرجنا فعلا!.

---

39 - Websters New Twentieth Century Dictionary of English Languge 1960.p.1622.
40 - Shorter Oxford English Dictionary 1959 p.1806

٤١ - هرنشو. علم التاريخ .

ترجمة عبدالحميد العبادي . ط. ثانية . دار الحداثة للطباعة والنشر . بيروت ١٩٨٢.ص:٤

ابتداء نقول ان النقاش بدا قبل مئات السنين من ميلاد السيد المسيح ولم ينتـه الى الان، وسيستمر ربما بدون توقـف! فهـل يمكننـا ان نـسهم في محاولـة كهـذه للتقريـب بـين وجهات النظر المتباينة لنصل الى حل مرض؟ ام ان محاولتنا تضيف عبئـا جديـدا علـى المسالة وتزيد التعقيد تعقيدا؟ بعد ان فشلنا في، او لم نـستطع، حـسم الخـلاف المـستديم حول طبيعة المعرفة التاريخية؟ فمنذ ان انتصرت و نـضجت (تفاحـة) نيـوتن، وشـكوكية ديكارت، وتجريبية بيكون، والسؤال عن (علمية) التاريخ يلاحق كـالعواء المـزعج، كمـا قيل – ابراج المؤرخين يشق ثيابهم ويمزق الكتب[٤٢].

فمن الممكن ان يغدو التاريخ علمـا مـن حيـث انـه مجموعـة مـن المعلومـات المنظمـة، ويطّبق منهجا علميا، ويتبع النقد النزيـة والـدقيق. وكـان الفيلـسوف البريطـانى" كـيرو ١٨٣٥ – ١٩٠٨) مـن القـائلين بـان التـاريخ علـم. واعلـن ان التـاريخ وان كـان لايمكـن اعتباره علما يقينياً على نحو مايعتبر علم الآليات والبصريات وعلم النبات وغيرهـا، الا انه من حيث نتائجه وطرائقه اخذ نسبة قوية جدا من العلوم المذكورة ، ممـا يـسمح لنـا الا نبخل عليه صفة العلم[٤٣]. فالتاريخ باعتباره يقدم عالما مرتبطا من المعارف الـتي اهتـدى اليها منهجيا "علم" ولكن "علم" له وضح خاص ، فهـو لـيس علمـا مجـردا، بـل علمـا مشخصا له مواصفاته المغايرة، فهو لاينتهي بمعرفة عامة، بل بمعرفة بالحقائق المفردة، واذا كان هذا القول صحيحا، فلا يعتبر من نقاط ضعف التاريخ، بل ربمـا اعتـبر ذلـك علامـة قوة له[٤٤].

---

٤٢ - د. شاكر مصطفى . التاريخ هل هو علم؟ مصدر سابق . ص: ١٩٦٩

٤٣ - د. خليل سعيد عبدالقادر . منهج البحث التاريخي .

وزارة التعليم العالي. جامعة بغداد، ١٩٨٨، ص:٢٤.

٤٤ - وولش. و. هـ . مدخل لفلسفة التاريخ. مذكور، ص: ٥٤.

ولعل من المفيد ان نشير الى ان الماركسيين قد جعلوا التاريخ علما يخضع لقانون يتحتم تطبيقه، هو قانون حركة المجتمع . ويفسرون التاريخ بشكل يجعل تطور المجتمعات من نظام اقتصادي الى اخر اكثر تطورا . عبر العصور وعبر الصراع الطبقي[٤٥].

(فيرى انجلز F.Engels، ١٨٢٠- ١٨٩٥)، الذي شارك كارل ماركس K.Maxx، ١٨١٨- ١٨٨٣ في جملة مؤلفات نظرية ، يرى ان الناس يدخلون في عملية الانتاج الاجتماعي الذي يزاولونه، في علاقات محدودة معينة لاغنى عنها، وهي مستقلة عن ارادتهم — اي انهم لايتعمدون قبول تلك العلاقات ، وكذلك لايملكون القدرة على رفض هذه العلاقات . وعلاقات الانتاج تطابق مرحلة محدودة من تطور قواهم المادية في الانتاج، والمجموع الكلي لهذه العلاقات يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، وهو الاساس الحقيقى الذي تقوم عليه النظم القانونية والسياسية، والتي تطابقها اشكال محدودة من الشعور الاجتماعي[٤٦] .

إلا ان الباحثين في "علمية" التاريخ ومدى موضوعيته ظلوا عند مواقع التساؤل الذي لاينقطع يتساؤلون: ترى الى اي مدى اقترب التاريخ من مجال "العلم" او ابتعد عنه؟

لقد وجه السؤال الى الفيلسوف البريطاني جود Joad في برنامج اذاعي سنة ١٩٤٠. هل التاريخ علم؟ فكان جوابه: ان ذلك يتعلق او يتوقف ب: ماذا نعني من

---

٤٥ - ج. ثليخانوف: العامل الاقتصادي في التاريخ . ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت ١٩٧٨ .

المؤلف نفسه: تطور النظرة الواحدية الى التاريخ.

ترجمة محمد مصطفى مستجير. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٩.

٤٦ - مختارات من انجلز. التفسير الاشتراكي .

ترجمة . د. راشد البراوى . طبعة دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٢، ص١٢١

كلمة " علم" وقد نستطيع التحديد اكثر من هذا ان قلنا انه يتعلق بالمفهوم الخاص الذي نحمله في اذهاننا عن "العلم"[٤٧].

وهذا الكلام شبيه. بمناقشة اجراها (كريستوفر بلاك Christopher Black) في مقال له بعنوان "هل يمكن للتاريخ ان يكون موضوعيا؟" نشره عام ١٩٥٥ في مجلة Mind وقال : ان السؤال المذكور حول موضوعية التاريخ سؤال أجوف . فاذا لم يكن هناك بعض تاريخ يمكن ان يوصف بانه موضوعي ، فلن يمكننا ان نعرف ماذا يعني هذا السؤال وهذا ارنست رينان (Ernest Renan – ١٨١٣- ١٨٩٢)، الذي كان يهيئ (للعلوم) التاريخية مكانها بين العلوم بعد صدور كتابه (مستقبل العلم) عام ١٨٤٨ . والى هذا اشار زميلة المؤرخ الفرنسي (فوستيل دى كولانگ Fustel de Coulange ١٨٣٠ – ١٨٨٩) مرارا ان "التاريخ علم، انه لايتخيل ان يرى ان التاريخ كغيره من العلوم قوامه الكشف عن حقيقة الوقائع، ثم تحليلها، ودرس التقارب فيما بينها، والاشارة الى الروابط الواصلة..والمؤرخ صنو الكمياوي، هذا يجد وقائعه في الاختبارات الدقيقة التي يجريها، والمؤرخ يبحث عن الوصول اليها بملاحظته الدقيقة ايضا". ثم يختصر (دي كولانگ) كلامه ليقول: الطريقة التاريخية هي مثلها في العلوم الاخرى من علوم الملاحظة[٤٨].

ويبدو اننا اذا حاولنا ان نجمع الآراء التي قيلت جوابا على السؤال العتيد "هل التاريخ علم؟" فان الكلام سيطول. ولكن مع ذلك فثمة آراء هامة يجب الاتهمل بهذا الشان . فهذا (جورج ماكولي تريڤيليان) المذكور يعلن ان التاريخ علم في حدود معينة هي الدقة والاستقصاء في جمع المادة.[٤٩]

---

٤٧ - د. شاكر مصطفى . مصدر سابق، ص:١٧٣.

٤٨ - جوزف هورس. مصدر السابق . ص: ٦٥

٤٩ - د. حسين مؤنس . التاريخ والمؤرخون.

مجلة (عالم الفكر) الكويت. المجلد الخامس . العدد الاول ١٩٧٤ . صص:٩٣.

والواقع ان قليلا من اقوال المؤرخين أثار عاصفة من الجدل كما اثارتها جملة اطلقها بيوري Bury اعلن فيها " ان التاريخ علم لا اكثر ولا اقل-
History is a science. no more no less" وكان هذا الاعلان بمثابة محاولة لحسم الجدال المستمر، ودعوة للتحدي وقد ذكره في محاضرة صاعقة القاها في مطلع عام ١٩٠٣[٥٠]،كما ذكرنا.

يقول ادوارد كار ان فترة الخمسين سنة [٥١] التي اعقبت محاضرة الاستاذ بيوري قد خلقت رد فعل قوي معارض لقول هذا المحاضر الكبير. وكان المعنيون بالتاريخ يقتبسون (حكمة بيوري) على سبيل التهكم . الا ان هؤلاء قد فاتهم ان يروا ان العلم نفسه قد صادف ثورة عميقة ، بما يؤدي الى الاعتقاد بان راي بيورى كان اكثر صوابا مما افترضناه[٥٢].

لاشك ان التحدّي الذي اعلنه دعاة (كون التاريخ علما) كان له قسط من الوجاهة، والدليل ان رجالا اصطفّوا الى جانب المحاضر، واستعدّوا للمبارزة، في حين اصطف اخرون في الجانب الثاني. ونجد ان الفلاسفة الطبيعيين ، ومعهم علماء- يعترضون على الرأي السالف الذكر، لكون مادة التاريخ تختلف عن مادة العلوم لانها مادة غير ثابتة ولا قابلة للتحديد، وانه ليس من الميسور ان نلاحظ وقائع التاريخ بشكل مباشر،وان الملاحظة والتجربة والفحص امور غير ممكنة في الدراسة التاريخية ،وان كل واقعة من وقائع التاريخ قائمة بذاتها ومستقلة عن الاخرى ، وليس في الامكان تصور ظروف يتكرر فيها وقوعها .. ولايمكن التوصل الى شئ من قبيل التعميمات او القوانين العامة. وان عنصر المصادفة يهدم كل تقدير سابق، ولايمكن الاعلام بالاحداث قبل وقوعها او اختبارها، ولهذا فان إقامة التاريخ على أسس علمية صارمة جهد ضائع يدعو الى السخرية[٥٣]. وحسب قول

---

٥٠ - راوس. مصدر سابق . ص:٨٣.

٥١ - ادواردكار يتحدث في حدود عام ١٩٥٣.

٥٢ - ادوارد كار. مصدر سابق . ص :٧٦ .

٥٣ - هرنشو. مصدر سابق. ص:٢

(وليام ستانلي جيفونز William Stanley Jevons ١٨٣٥ – ١٨٨٢) فان من ألسخف ان نفكر في التاريخ على انه علم بالمعنى الصحيح .

ويرى بعض رجال الادب ان التاريخ سواء اكان علما ام لم يكن فهو فن من الفنون، وان العلم لايمكن ان يعطينا عن الماضي سوى العظام اليابسة، وانه لابد من الاستعانة بالخيال لكي تنشر تلك العظام وتبعث فيها الحياة، ثم هي بحاجة الى براعة الكاتب حتى تبرز في الثوب اللائق بها[٥٤] فمثلا لا يستطيع العلم الطبيعي ان يفسر لنا حريق موسكو مثلا في عدوان نابليون بونابرت عليها في سنة ١٨١٢، الا على اساس قوانين الاشتعال. ولابد ان يتدخل المؤرخ لكي يشرح الاسباب والظروف السياسية والعسكرية التي ادت الى ذلك الحريق[٥٥]، ولابد من قلم المؤرخ او قلم الاديب (مثل ليون تولستوي-ت١٩١٥) في ملحمته (الحرب و السلام) لكي يصف لنا الحريق الذي أحدثه القائد الفرنسي وماتركه من أثار مدمرة. فكل من العالم الطبيعي والمؤرخ والاديب يشرح الحادث بطريقته، وكل منهم يكمل الاخر. وان مايتصف به رجل العلم من حياد جاف لا محل له، ولايمكن ان يطاق، في مقام المؤرخ المعني بشؤون النفوس الحساسة.

ويرى هرنشو، ويتفق معه هنرى توماس، انه على الرغم من اننا لايمكننا ان نستخلص من دراسة التاريخ قوانين علمية ثابتة على غرار ماهو كائن في العلوم الطبيعية، فان هذا لايجوز ان يجرده من صفة العلم. ويعلن ان العجز عن بلوغ اغراض محددة في دراسة الميترورلوجيا(Meteorology علم الانواء الجوية) مثلا، بسبب عدم دقة قوانينه، لايجيز نفي صفة العلم عنه. وانه يكفي في اسناد صفة العلم الى موضوع ما ان يمضي الباحث في دراسته، مع سعيه الى توخي الحقيقة ، وان يؤسس بحثه على حكم ناقد ابعد منه هوى النفس ، ويباعد نفسه عن كل افتراض سابق، مع كل التصنيف والتبويب فيه[٥٦].

---

٥٤ - نفسه، ص:٣.

٥٥ - حسن عثمان، مصدر سابق ص١٧، عن Fling The Writing of History

٥٦ - هرنشو ، مصدر سابق ، ص:٥

و بهذا فان التاريخ علم، ولكنه ليس علم تجربة واختبار، بل علم نقد وتحقيق ، وان اقرب العلوم الطبيعية شبها به هو علم دراسة طبقات الارض (الجيولوجيا) . فكل من المؤرخ والجيولوجي يدرس اثار الماضي ومخلفاته، لكي يستخلص مايمكنه استخلاصه عن الماضي والحاضر على السواء. و يزيد عمل المؤرخ عن عمل الجيولوجي من حيث اضطرار الاول الى ان يدرس ويفسر العامل البشري الارادي الانفعالي، حى يقترب، بقدر المستطاع من الحقائق التاريخية.

ومع ذلك فالفرق واضح بين الجيولوجي والمؤرخ، فان الاول منهما يبحث في المخلّفات الارضية الجامدة التي لاتمس عواطفه وميوله وانتماءاته " من دينية ووطنية وقوميته ومذهبية، او تقاليده او فلسفته السياسية ...الخ" على حين ان المؤرخ يبحث في امور ذات صلة بتلك الانتماءات والتقاليد والعواطف. هذا من جهة ومن جهة اخرى فان إهتمام الجيولوجي ينصب على مجرد وصفه (وصفا موضوعيا) لما يدرسه، على حين ان المؤرخ يتعدي حدود الوصف لما وقع من الحوادث فيصدر احكاما معينة عليها، و ليس في الجيولوجيا إصدار أحكام، بل فيها ذكر الاسباب و ذكر الحقب التي مرّت على موضوع دراسته.

ومصدر ضعف الجانب العلمي في الدراسات التاريخية يعود الى الاحكام التي يصدرها المؤرخ على قيم الوقائع والاشخاص اكثر من كونه يكتفي بوصف تلك الوقائع والاشخاص. والفرق الاخير ، بين التاريخ والجيولوجيا هو ان هذا الاخير يسير وفق قواعد معينة، وقوانين محدودة متفق عليها، على حين ان التاريخ مازال يفتقد بعض تلك القوانين والقواعد[٥٧].

ان محاولة تشبيه التاريخ باحد اصناف العلوم كالميتورلوجيا والجيولوجيا تشبيه وارد، ولكن ليس هناك علم يشبه علما ثانيا، ولهذا فلكل علم اسمه، الا ان مايعيق

هنري جونسون، مصدر سابق ، ص :١٦.

٥٧ - د. نوری جعفر . التاريخ مجاله و فلسفته. مطبعة الزهراء . بغداد . ١٩٥٥.ص:١٤٠-١٤١

اعتبار التاريخ علما هو عدم تطبيق القواعد او الاسس ، التي تستند عليها العلوم الاخرى على التاريخ، وتباين وجهات النظر المستمر حول طبيعة التاريخ ذاته.

الا ان المؤرخ و المفكر الايطالي (جيوفاني باتيستا ڤيكو Gioanni Battista Vico، ١٦٦٨- ١٧٤٤)، حاول ايجاد قانون يسير التاريخ على هداه، حتى انه اسمى الكتاب الذي ألّفه بالايطالية حول طبيعة التاريخ باسم "العلم الجديدة Scienza Nuova" . وعلى غرار ما اعلنه ابن خلدون، قبله باكثر من ثلاثة قرون، وكذلك شبنگلر بعده بحوالي قرنين، اعلن ڤيكو ان هناك طريقا واحدا للتاريخ تمر فيه كل امة ، وهذا الطريق ينقسم الى مراحل من النمو والتقدم الصاعد والانحدار والهلاك[٥٨]. الا ان تنظير ڤيكو ، ومن على غراره من المفكرين، لا يعدو كونه جزءاً من محاولة تقريب التاريخ الى مايشبه العلم، ضمن فلسفة التاريخ.

ويضفي كولنجوود – شانه شان العديدين- صفة العلم على التاريخ بالطريقة السالفة الذكر، لكنه يرفض ان يصنف ضمن علم من العلوم المعروفة قائلا : لست اسال الان اي نوع من انواع البحث هو، وانما المهم هو ان التاريخ من حيث "الاصل" يندرج تحت ما نسميه العلوم، وهي التي نقصد بها الوانا من التفكير تبعث فينا اسئلة معينة تحاول الاجابة عليها. ومن المهم ان ندرك ان العلم يتألف من جميع الوان المعرفة التي اكتسبناها ثم اخضعناها لتنظيم او ترتيب معين،وكذلك يتألف من تركيز الجهد في شئ لانعرفه لنحاول ان نعرف حقيقته[٥٩] .

ان التحايل على الاشياء التي نعرفها قد يكون وسيلة نافعة لهذا الهدف. ولكن ليس هذا هو الهدف في نفسه، وعلى احسن الفروض ، هو ان ننتفع به كوسيلة لا اكثر ولا اقل. اي ان قيمته العلمية مشروطة بقدرته على تنظيم الاشياء تنظيما جديديا قد يجيبنا عند سؤال نريد له الاجابة. و هذا هو السبب في ان العلم كله يبتدئ بالمرحلة التي نوقن عندها باننا

---

٥٨ - د. حسين مؤنس. الحضارة الكويت١٩٧٨. ص٢٨٠.

ايمري نفس : مصدر سابق ص١٠٧، ١١٠

٥٩ - كولنجوود. مصدر سابق . ص:٤٢.

جهلاء – حسب كولنجوود - ولا اقصد هنا جهلنا بكل شيء وانما اقصد بشيء معين بالذات، كان يكون الجهل باصل البرلمان، او سبب السرطان ، او التركيب الكميائي للشمس، او طريقة تشغيل مضخة بجهد إنسان اوحصان اوحيوان آخر اليف. ان العلم هو الكشف عن حقيقة الاشياء، وهذا هو المعنى الذي نقصده من قولنا ان التاريخ علم[٦٠].

و الواقع ان محاولة جعل التاريخ علما تعود الى قرون عديدة خلت – كما ذكرنا - فقد فطن الاغريق – عن ادراك و تقدير دقيقين: ان التاريخ علم، او من الممكن ان يكون علما، لان التاريخ يتعرض لأعمال الانسان التي حصلت فعلا، وهو ليس من قبيل الاساطير.

الا ان العديد من المعنيين بقضايا طبيعة المعرفة التاريخية المعاصرين، مازالوا يرون ان التاريخ لايمكن عده ضمن العلوم، لانه لا يخضع للقوانين التي تخضع لها العلوم المعروفة عادة، فحقائق التاريخ المفردة هي غير الحقائق في العلوم الطبيعية. اذ ان جل مايمكن الاعتماد عليه هو كلام الاخرين عن وقائع الماضي، وليس الوقائع نفسها[٦١].

ونرى ان عددا من مفكرى المانيا خاصة، و فرنسا و انكلترا فيما بين الحربين، مزقوا النسيج الرقيق الذي نسجه اولئك المفكرون المنادون ب"علمية" التاريخ ، واظهروا تهافت آرائهم وسذاجتها، ويبدو ذلك في ابحاث زمل Siemmel ووهام دلثاي Dilthey وريچي Ricci وكروتشه Croce وغيرهم، تلك الابحاث التي خلقت في موقف التاريخ "العلمي" نوعا من الازمة وكشفت الثغرات في جسد التاريخ ، لا في محاولة لهدم علميته في الغالب ، بل لتحديد مداها و حدودها، واضحى التأكيد على علمية التاريخ، على اساس الشعارات التي ارتفعت في القرن التاسع عشر كقطعة نقود بالية، يستهلكها التداول المتكرر بقدر ماتحاول الايدي في الوقت نفسه ان تتخلص منها. ان المعرفة التاريخية لايبدو انها عثرت على "غاليلو" ها، او وجدت "انتشتاين" ها الذي يكشف لها المفتاح الذي كشفه غاليلو

---

٦٠ - المصدر نفسه والصفقة.

٦١ - د. اسد رستم، مصطلح التاريخ .

ط٣. بيروت ١٩٥٥. ص:١١٠

وانتشتاين للعلوم الطبيعية[62] فهذا احد كبار مؤرخي مدرسة الحوليات الفرنسية واحد فلاسفة العصر البنيويين (ميشال فوكو M.Foucalt –ت١٩٨٤) يعلن ان الشئ الذي يلعب دورا في التاريخ لا يخضع لاي قانون و لا لاية ضرورة، وانما على العكس ينتمي الى الدائرة المتقلبة للصدف المطلقة وللحدث الشاذ (الفريد) الذي لا مثيل له[63].

ان فوكو بكلامه ينسجم مع خط الفكر الذي عبّر عنه فيلسوف معروف اخر هو (ريمون ارون- R.Aron -١٩٠٥-١٩٨٣)في كتابه (مقدمة لفلسفة التاريخ) الذي صدر عام ١٩٤٨ وقال فيه" لا توجد حقيقة تاريخية او واقع تاريخي جاهز بسبق العلم" واضاف قائلا : ينبغي على التاريخ ان يتراجع الى مواقع اكثر تواضعا، ويهجر طموحه في ان يكون علما.[64]

كما يلتقى هذا الراي مع مايذهب اليه كبير الفلاسفة الفرنسيين في الوقت الحاضر "كلود ليفي شتراوس Claud Levi Strauss – ت ٢٠٠٩" الذي جاب العالم و درس المجتمعات المختلفة ، واعلن رفضه اعتبار التاريخ علما، ويرى انه ليست هناك قوانين تحكم التاريخ بشكل حتمى، بل ان التاريخ سياق من الاحتمالات، كاحتمالات لعبة الحظ "الروليت" وان اية مجموعة من الاحداث تشبه مجموعة (لعبات) تنتج عنها نتائج تراكمية. وفي حالة القيام ب" لعبات خاسرة" في لعبة الحظ التاريخية تنجم حالات الركود والعقم الحضاريين، اما اللعبات الرابحة فهي الحركة الحضارية والنمو الحضاري، ولعبة الحظ معرضة للربح والخسارة من خلال (قوانين) الاحتمالات . وحيث ان التاريخ تكمن فيه احداث غير متوقعة فانه ينبغي ان يتابع الخط التاريخي بدقة قدر الامكان لمعرفة خطوط سيره وتعرجاته وانعطافاته . ويرى شتراوس ان هذا هو الفارق الجوهري بين التاريخ الانسانى المثقل بالاحتمالات، و التاريخ الطبيعى المحكوم بالحتمية والضرورة.

---

٦٢ - د. شاكر مصطفى . بحثه المذكور . ص:١٨٩.

٦٣ - فرانسوا دوس. ميشال فوكو. الفيلسوف الملتزم. مجلة (المنار) العدد (٢) شباط ١٩٨٥. ﭘاريس . ص١٥٦ .

٦٤ - المصدر السابق .

ففي الطبيعة لا تؤثر فيها الاقوى عمياء لاواعية، (غير بشرته) فتظهر القوانين العامة، وليس هنا اي هدف واع منشود، لافي الاغراض الظاهرية ولا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام في داخل هذه الاغراض. اما في التاريخ فالامر مختلف تماما[٦٥].

ومن هذا يبدو جليا ان الاتجاه الكامل لفكر المؤرخ يختلف عن العالم ، لأن المؤرخ يعني مبدئيا بالحوادث المفردة في الماضي، اما هدف العالم فهو صياغة قوانين كلية.

ومقابل الاراء التي تضع التاريخ ضمن العلوم، وكذلك الاراء التي تطلب من ان ينسحب من مجال العلوم، ثمة اراء حطت من شان التاريخ وقلت من اهميته ضمن المعارف الانسانية . فهذا پول ڤاين Paul Veyne يقول: ان التاريخ لن يكون علما [٦٦]. وذكر هنري فورد عن رايه في التاريخ قائلا : ان التاريخ هراء " لغو"History is bunk"[67] وذكر فورد للمؤرخ (راوس) ذات يوم بان التاريخ باجمعه لايكاد يصلح لشئ"[٦٨]. ومن قبل اعلن الفيلسوف الالماني (نيتشه Nietzshe ١٨٤٤ -١٩٠٠) عن موت التاريخ، واعتبر هذا الموت ضروريا لتحرير الانسان، وان المذاق المهووس للاشياء العتيقة يحاصر الانسان برائحة العفن[٦٩]. وقال احدهم مستهينا بأمر التاريخ ومدى صدقه: لو كانت الحجارة قادرة على النطق لاضحى التاريخ كله اكذوبة كبيرة... ولعل من الامور الغريبة ان يعلن (هيگل Hegel ١٧٧٠- ١٨٣١)، مؤلف (فلسفة التاريخ): ان الشئ الوحيد الذي يتعلمه المرء من التاريخ هو ان احدا لا يتعلم ابدا اي شئ من التاريخ[٧٠].أما الشاعر الالماني الكبير(گوته

---

٦٥ - د. عبدالمنعم الحفني . المثالية والمادية وازمة العصر .

طبعة المركز العربي للثقافة والعلوم. بيروت (بلا تاريخ) ، ص:٨٥ .

٦٦ - د. محمد الطاليي. التاريخ و مشاكل اليوم والغد .

مجلة (عالم الفكر) . الكويت . المجلد الخامس . العدد الاول . ص٤٤

٦٧ - الطاليي. مصدر سابق . ص : ٤٨

٦٨ - راوس . مصدر سابق . ص:٢٥

٦٩ - مجلة المنار، العدد١٠ السنة ١٩٨٥ ص : ١٤٧

٧٠- راوس . مصدر سابق . ص:٢٥.

فأعلن ان التاريخ من إختلاق المؤرخين)،أما الدكتور إنگ (Dr.Inge) فذهب الى رؤية متشائمة بقوله: ان الامور التي نعرفها عن الماضي يمكن أن تقسم الى تلك التي،ربما لم تحدث البتّة،وتلك التى لايعنينا حدوثها إلاّ قليلا))

وخلاصة القول:" ان التعريف الضيق للعلم لاينطبق على جميع الموضوعات العلمية التي لا خلاف بين الباحثين على انها علوم، ولذلك ارتأى المعنيّون ان يعرّفوا العلم تعريفا اشمل واوسع هو انه مجموعة منظمة و منتظمة من الحقائق امكن التوصل اليها بمنهج خاص من البحث والتحري والملاحظة والتحقيق، وانه يسعى جاهدا إلى استخراج القواعد العامة اي القوانين التي تحكم الظواهر المبحوث فيها. وان التاريخ يسعى يسعى جاهدا الى اكتشاف القواعد العامة والقوانين التي تسيّر التاريخ، وقوانين تطور المجتمعات .. وان من البديهي ان المؤرخ لا يستطيع ان يعيد او يستعيد الحوادث الماضية التي زالت وانمحت ولم تترك لها الا اصداء في البقايا التاريخية من اثار و وثائق مدوّنة، كما انه لايستفيد من الملاحظة المباشرة ولا من الاستدلال العقلي المجرد، كما في العلوم الرياضية، بل أنه يبحث فيما خلفه الانسان لمعرفة احداث الماضي، ولعل ادق مايمكن ان يوصف به التاريخ ، اذا اعتبرناه علما، انه من العلوم الوثائقية Ducumentary Sciences حسب وصف لانجلوا و وسينوبوس ، الا ان (قوانين) هذا (العلم) لم تبلغ دقة القوانين التي توصلت اليها العلوم المضبوطة Exact Sciences ولاسيما في قدرتها على المراقبة والتنبؤ[٧١]. ولهذا انتقد الاتجاه الخاص بمقارنة علوم الطبيعة بالتاريخ ، وقال ان المقارنة الاصوب تكون مع علم النفس او علم الاجتماع[٧٢].

هذا وقد اعلن پول ڤاليرى paul Valery عن رايه في الدور الخطير والمهيّج للتاريخ، وابدى رأيا متشائما حول هذا الدور قائلا: ان التاريخ اخطر انتاج انتجته الكيمياء الذهنية . فهو يهيج الاحلام ، و يشمل "يسكر" الشعوب. ويولد لديهم ذكريات

٧١- طه باقر ود. عبدالعزيز حميد. طرق البحث العلمي في التاريخ والاثار .

طبعة جامعة الموصل ، ١٩٨٠ص: ١١-١٢

٧٢ - وولش . مصدر سابق . ص:٢٣٢

موهومة، ويزيد ردود فعلهم حدة، ويغذّي جراحهم القديمة ، ويعكر عليهم صفو راحتهم ، ويقودهم إلى الهذيان بالجد او بالاضطهاد، ويجعل الامم تشعر بالمرارة والعجب، ويجعلها لا تتحمل زهواً بنفسها"[٧٣].

لذا فالتفكير عندما يكون موضوعه المجتمع والانسان يصعب ان يكون "موضوعيا" او " محايداً " كموضوعية وحياد العلم المجرد، فتأثر الباحث التاريخي بالوسط الاجتماعي الديني والطبقي والاحكام والايديولوجية الناجمة عن ذلك تلقى بظلالها على طبيعة احكامه و فرضياته، وكذلك المفاهيم والمناهج التى يستخدمها سواء وعى ذلك،او لم يع،ولكنه واقع تحت تأثيرها بشكل او بآخر لاجدال، ومن ثم يصعب الوثوق في النتائج التي يتوصل اليها، بل و تظل المصداقية العلمية لها طابع نسبي وجزئي .

ومن هنا تنشا اشكالية تحيز العلوم الاجتماعية وخاصة التاريخ و التشكك في نتائجها، وصعوبة التوصل الى قوانين لها طابع العلم والاجماع.. والشك في (علمية التاريخ هو الذي دفعه الى الاستفادة من منهاجية واساليب العلوم المجردة لسد ومعالجة النقص .٧٤ لان التاريخ صورة غير متجانسة للتجربة . عاجزة عن الوصول الى درجة ذات قيمة من الوجود او الحقيقة، حسب قول بوزانكيه Bosanquet في كتابة (مبادي الفردية والقيمة)[٧٥].

ويستحسن ان نذكر الاعتبارات التي يعتمد عليها دعاة (علمية) التاريخ ويعتبرون ان البحث التاريخي له بعض صفات البحث العلمي. فيعتمدون على المبررات والاعتبارات التالية:

---

٧٣ - د. محمد الطالب . مصدر سابق ، ص:٣٤.

٧٤ - د. عبدالعليم محمد، التراث بين الاصولية والعلمانية. بحث في مجلة (المنار) العدد (٥٠) شباط (١٩٨٩)، باريس، ص: ٩٥.

٧٥ - وولش ، مصدر سابق، ص:١٤

اولاً: يحدد باحث التاريخ مشكلة معينة للبحث، ويضع الفروض او الاسئلة التي تتطلب الاجابة عليها، وهو يجمع و يحلل البيانات والمعلومات الاولية، وهو يختبر الفرض حتى يثبت اتفاقه او عدم اتفاقه مع الدليل .. وهو يضع اخيراً التعميمات والنتائج.

ثانياً: على الرغم من ان عالم التاريخ قد لا يكون قد شهد حادثاً معيناً، كما انه لم يجمع بياناته مباشرة في كثير من الاحيان، ومع ذلك فلديه شهادة العديد من الشهود الذين حضروا الحدث ورأوه من مختلف جوانبه. ومن الممكن ان تزودنا الاحداث التالية بمعلومات اضافية غير متوفرة للمشاهدين المعاصرين.. فعالم التاريخ اذن يخضع دليله بشدة للتحليل النقدي وذلك للتعرف على اصالته و صدقه و دقته.

ثالثاً: عندما يقرا عالم التاريخ نتائجه فانه يستخدم قواعد الاحتمالات المتشابهة لتلك التي يستخدمها علماء الطبيعة.

رابعاً: على الرغم من ان عالم التاريخ لايستطيع التحكم في المتغيرات بصفة مباشرة، فان هذا العيب ليس قاصرا على المنهج التاريخي، بل هو يميز البحوث السلوكية كلها ، خصوصا تلك التي لاتستخدم فيها البحوث المختبرية (المعملية)، وذلك مثل علم الاجتماع Sociology وعلم السياسة politic وعلم النفس Psychology والاقتصاد Economy وغيرها[٧٦].

أظنني لم نحسم التساؤل الى الآن ، وقد طال بنا الكلام عن هذه المسألة ، ولابد ان ثمة موانع "بالمقابل" حالت دون ذلك ، اي دون ضم التاريخ الى العلوم. فهناك آراء — وكما رأينا- حول نشاطات الباحث التاريخي، وهل يمكن اعتبار جهوده جهوداً علمية؟ ومن اجل الجواب على هذه الاسئلة وذكر الفروق بين طبيعة المعرفة التاريخية، وبين طبيعة العلوم البحتة ، نذكر هذه الفروق:

اولاً: ان أحد اغراض العلم هو التنبؤ، الا ان الباحث التاريخي لا يستطيع ان يعمم (Generalize) على اساس الاحداث السابقة، ذلك لأن تلك الاحداث كانت غالباً غير

٧٦- د. احمد بدر. اصول البحث العلمي ومناهجه.

طبعة وكالة المطبوعات . الكويت. ط رابعة ١٩٧٨، ص:٢٣٨

مخططة، او انها لم تتطور كما هو مخطط لها، فهناك عوامل أخرى كثيرة لايمكن التحكم فيها. وكذلك لان تأثير عامل واحد او عدد قليل من الاشخاص كان حاسما، وعلى ذلك فان النموذج بما يشمل من عوامل، سوف لا يتكرر ابدا.

ثانياً: يعتمد الباحث بالضرورة على الملاحظات التي يبديها الآخرون، وغالبا مايشك في نزاهة وكفاءة هؤلاء الشهود نظرا لتحيزاتهم الشخصية.. ومعنى ذلك ان الموضوعية في البحث التاريخي امر مشكوك فيه.

ثالثاً: ان الباحث التاريخي يشبه كثيراً ذلك الشخص الذي يحاول استكمال " الغاز الصور المقطوعة Jigsaw puzzle" حيث لا تتوفّر أجزاء عديدة من تلك الصور، وعلى اساس الدليل غير الكامل ، فيجب على الباحث اذن ان "يجتهد" وان يملأ الفراغات باستنتاج ماحدث و سبب حدوثه، وقد ياتي شخص ثان يفعل ما فعله الاول ولكن بشاكلة مختلفة.

رابعاً: ان التاريخ لا يعمل في نظام مقفل ، مثل ما يحصل في مختبر العلوم الطبيعية والرياضية، فالباحث لا يستطيع ان يتحكم في ظروف الملاحظة، ولايستطيع تناول المتغيرات ذات الاهمية والدلالة77.

خامساً: ان الوقائع التاريخية يرتبط حدوثها بعنصري الزمان والمكان، فقد حصلت الوقائع في عصر في مكان معلومين، فان سلبنا من الوقائع هذين العنصرين فقدت صفتها التاريخية ، ولايمكن الافادة منها الا في حدود ضيقة (لا تاريخية)، كما هي الحال لوقائع الفولكور التي نجهل مصدرها. وهذان العنصران "الزمان والمكان" ليسا ضروريين في العلوم الصرفة78.

---

٧٧ - د. احمد بدر، مصدر سابق، ص:٢٣٧- ٢٣٨.

٧٨ - ايمانويل كنت . (التاريخ العام) ، ضمن (النقد التاريخي) ترجمة د. عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات . الكويت ط٣ سنة ١٩٧٧ ، ص:١٦٧- ١٦٩.

ان هذه الاطلالة المطولة في المحاولة المستمرة في ادخال التاريخ الى خانة العلوم، لم تحسم قضية (طبيعة المعرفة التاريخية) ورغم اننا وجدنا في التاريخ نفحات من الدين، وشذرات من الادب والفن الكتابي ((او الكتابة الفنية))، وبعدهما وجدنا الاستعداد بكتابته بصياغة لا تختلف عن صياغة النظريات العلمية، اضافة الى تفسير احداثه تفسيرا علميا فيما يسمى ب (فلسفة التاريخ) بتنظير تلك الاحداث. الا ان التاريخ يبقى ليعلن انه ليس دينا ولا ادبا ولا علماً.

التاريخ والفلسفة

بقي علينا ان نقول ان التاريخ يمكن ادراجه ضمن المعرفة الفلسفية ، فماذا تعني الفلسفة؟

لن نطيل الكلام في تعريف الفلسفة، ولكن علينا ان نذكر شيئاً عنها وتطور مدلولها باختصار شديد. فقد عرفت الفلسفة بانها بحث متواصل في الوجود، و الوجود الانساني بالذات، بواسطة العقل والتقصي عن جدوى هذا الوجود، ودراسته بشكل لاتعتمد على اعتقاد مسبق.

وكلمة (الفلسفة) من اصل اغريقي معناها "حب الحكمة" ، وبهذا فالفيلسوف هو المحب للحكمة philosophos . ويذكر عن الفيلسوف الاغريقي شيشرون cicero - ١٠٦- ٤٣ ق.م) انه كان في عصره دعاة ومصلحون يسمون انفسهم، او يسمّيهم الناس "محبّي الحكمة"[٧٩]. وعرفها (افلاطون plato ٤٢٧- ٣٤٧ ق. م)، بانها المحاولة في معرفة الحقيقة، فجاء في كتابه (الجمهورية) ان الفيلسوف هو من يشتاق الى الحكمة اشتياقا كليا يملا عليه حياته. وذكر تلميذة (ارسطو- Aristotle٣٨٤- ٣٢٢ق.م)، بان الفلسفة علم نظري يعني بالمبادي والاسباب "العلل" الاولى لكل شئ. وحين سؤل (سقراط- Socrates

---

٧٩ - د. عرفان عبدالحميد فتاح. المدخل الى معاني الفلسفة دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٦. ص:٣٧.

٤٦٨ -٣٩٩ ق.م) عن الفلاسفة اجاب : انهم الذين يحبون ان يروا الحقيقة. وكان التحري عن الحقيقة في كل شئ هو الهدف الذي سعت اليه الفلسفة.

وحديثا عرفت الفلسفة بانها المعرفة التي تقدم نفسها على انها نشاط انساني، وسيلة وهدف الانسان[٨٠]. وانها تقوم بتحرير العقل من الخوف وتجيب على تساؤلات الانسان، وتعمق الفكر، ودراسته منهجيا تتجاوز الحواجز. ومن هذه النصوص يمكن القول بان مصطلح الفلسفة أُريد به اصلا معرفة انسانية ذات خصائص معينة يمكن اجمالها فيما يلي:

١- انها معرفة تتسم بطابع التجرد والنزاهة، فلا ينبغي ان يلتمس بها غايات دينية بحتة او مادية دنيوية، بل تطلب استجابة لرغبة فطرية متاصلة في نفس الانسان، ولهذا قُصد بالمصطلح "الرغبة الطبيعية المنزهة للنفس في طلب المعرفة"

٢- ان الباعث على طلب هذه المعرفة امر يتولّد في النفس الانسانية، اما بسبب من حب الاستطلاع الفطري، او لما يشعر به من دهشة wonder ازاء مظاهر الطبيعة والمجتمع، ومايشاهد فيهما من ائتلاف واختلاف ، ومن وحدة وتنوع، ومن تشابه وتضاد، والرغبة في معرفة حقيقة الأمر.

٣- ان الفلسفة وليدة النظر العقلي الناقد والفكر الحر الطليق iberty of Thought، فهي لا تشايع مذهبا او تساند رأيا او جماعة، بل هي معرفة عقلية خالصةpure rational knowledge ومحاولة لتفسير الكون وعوارضه وللانسان واختياراته، وللتاريخ البشرى وعلل حوادثه. وبهذا الاعتبار تقف الفلسفة على النقيض من المعارف القطعية "الجزمية Dogmatism التي تستمد سلطتها من مصدر ديني، او سلطة خارجية((العلوم)).

٤- ان الفلسفة تتوخّى الدقة في التعبير، والوضوح في التفسير ، والصدق في الاحكام، باتباع منهج الاستقراء والاستدلال معا، اي من ملاحظة ومشاهدة الجزئيات، ثم استخلاص النظرية المقنعة والمبدا العام الذي يعمّها جميعا، وبهذا الاعتبار صارت

---

٨٠ - د. فؤاد زكريا. الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر .طبعة مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٥، ص:٤٣.

المعرفة الفلسفية – في هذه الجوانب- قرينة المعرفة العلمية التي تتميز بالتجرد والتعميم، وتعتمد الاستقصاء والاستنباط[81]. والفلسفة على ضوء ماذكرناه، وعلى حد تعبير (كارل جاسبرز- k.Jaspers ١٨٨٣- ١٩٦٩) ، تدفع الانسان، باعتباره كائنا عاقلا، الى ان يستخدم عقله، وان يفلسف ماحوله في الطبيعة والمجتمع)

ولطبيعة التاريخ "الفريدة" كونها – وكما ذكرنا – لاتشبه طبيعة بقية المعارف ، صار الباحث يواجه التاريخ عبر مسألتين: اولاهما : مسألة المنهج. وثانيهما: مسألة التفسير. يقول (توينبى Toynbee "١٨٨٩- ١٩٧٥" : اول اساليب دراسة التاريخ تمحيص الحقائق وتدوينها ، والثاني توضيح هذه الحقائق ب "قوانين" عامة، يتوصل اليها بالبحث في تلك الحقائق بحثا مقارنا[82].

ومايتعلق بالمسألة الاولى فأساسها معرفة مصادر التاريخ الأساسية والثانوية والمساعدة، ونقد الروايات من كل الجوانب، وانتقاء الصائب منها، و إثبات الحقائق وتركيب الحوادث، والاجتهاد حينما تختفي بعض الروايات او تنعدم، ثم عرض الحقائق. اي ان المنهج هو الذي يجعل دراسة التاريخ او بحثه، تجري وفق اصول علمية متفق عليها. وفي هذا الجانب يغدو التاريخ علما، ولكن من حيث المنهج المتبع في دراسته ليس الا.

اي ان التاريخ يصبح علما فيما يتعلق بقدرة الباحث على تقصّي الحقائق، وتخطّي الانحيازات و تجاوز النظرة المسبقة الجاهزة، اي اذا كان التاريخ يرفض ان يكون علما، فليكن باحثه عالما، وهذا مايمكن ان يحوّل التاريخ الى علم في هذا الجانب على الاقل.

اما المسالة الثانية "مسالة التفسير" فان المراقب لا يملك في تشخيصه لطبيعة المعرفة التاريخية سوى ان يسلّم امر التاريخ الى الفلسفة، ففيها يمكن ان يفهم قانونه، ان كان له قانون، مادام الفلاسفة هم الذين يحبون ان يروا الحقيقة ويتحرون عنها في كل شئ. ولربما كان الفيلسوف الانكليزى (برتراند رسل -Bertrand Russel ١٨٧٢- ١٩٧٠) اكثر وضوحا

---

٨١ - د. عرفان . مصدر سابق. ص٣٩- ٤٠.

٨٢ - آرنولد توينبي . بحث في التاريخ. ترجمة الاستاذ طه باقر. مطبعة التفيض . بغداد ٩٥٥.ج١ص٦٣

في بيان مفهوم الفلسفة، فقد اعلن ان نظرتنا في المجال الفلسفي وليدة عاملين: اولهما النظرة الدينية والخلقية الموروثة، وثانيهما البحث العلمي. وبذلك تتبوّأ الفلسفة مكانة وسطا بين اللاهوت والعلم. فهي تشبه الاول في كونها قائمة على اساس من التأمّلات في موضوعات لم تبلغ فيها بعد الى حد اليقين، وتشبه العلم في انها تخاطب العقل اكثر مماتستند الى الجزم في المسائل الاعتقادية. ولهذا فثمة (منطقة حرة) بين الدين والعلم هي (منطقة الفلسفة) .

فينبغي الا يكتفي المؤرخ بمؤهلاته الكتابية المنهجية- وهي مؤهلات مهمة جدا بحدّ ذاتها- بل يتحتم عليه ان يناقش الاسس العلمية التي يستند اليها تفسيره اي "يجب عليه الا يكون مؤرخا فقط بل فيلسوفا ايضا"[٨٣].

ويرى كروتشه، وهو يربط بين المسألتين ويعتبرهما مسألة واحدة ذات شقين، اذ يقول: ان للتاريخ مهمة واحدة هي رواية الحقائق. والذي يسمّونه تتبّع اسباب حدوث هذه الحقائق ، ليس الا الفحص الدقيق لتلك الحقائق نفسها، مع بيان العلاقة التي تربط بين حقيقة و اخرى[٨٤]. ففلسفة التاريخ، كما مارسها المعنيون بها تعني المعالجة التأملية للتاريخ باكمله، وهي معالجة كان يؤمل ان تؤدي الى كشف سر التاريخ مرة واحدة والى الابد[٨٥].

اذن ف (فلسفة التاريخ) صارت بمثابة (القانون) او العلم الذي يصبح التاريخ موضوعيا عن طريق التفسير (العلمي) الذي هو (نظريته) او لنقل (معادلاته) . الا ان المشكلة هي ان التاريخ ليست له نظرية واحدة، او معادلة واحدة لا تقبل الدحض، على غرار ماموجود في العلوم البحتة، بل له (نظريات) و (قوانين) و (معادلات) تتعايش الواحدة مع الاخرى، عكس ما معمول به في العلوم الصرف حيث النظرية الجديدة تنسف النظرية السابقة وتحل محلها، ولاتتعايش نظريتان مختلفان معا.

---

٨٣ - كولنجوود . مصدر سابق. ص:٤١

٨٤ - كولنجوود . ص:٣٣٨.

٨٥ - وولش: ص:١٢.

لهذا ففلسفة التاريخ ليست سوى (وجهات نظر) شبيهه بوجهات نظر السياسيين المختلفة حول مسألة سياسية واحدة.او ليس التاريخ هو سياسة الامس، والسياسة هي تاريخ اليوم و الغد. وقد قال كروتشه: ان الفلسفة يجب الا يكتبها الا المؤرخون. وكان من الممكن ان يقول العكس ايضا ان التاريخ يجب الا يكتبه الا الفلاسفة .

ماذا فعلت الفلسفة بالتاريخ؟

ماذا فعلت الفلسفة بالتاريخ؟ او كيف صارت الفلسفة (العلَم) الذي يستهدي به المؤرخون للكشف عن حقيقة التاريخ؟

ان فلسفة التاريخ جاءت استجابة لحاجات حضارية حقيقة في المجتمع للاجابة على السؤال المهم : لماذا حصل ماحصل؟ ومما يذكر ان الفيلسوف الفرنسي ڤولتير كان اول من استعمل الكلمة المركبة (فلسفة التاريخ) . وقصد بذلك عرض الاحداث التاريخية عرضا منهجياً تحليليا نقديا او علميا. او بتعبير ادق كان هذا المفكر يقصد بفلسفة التاريخ نوعا من التفكير ليتقيد فيه المؤرخ بمقاييس منطقية بدلا من الاعتماد على ماجاء في الكتب القديمة[٨٦].

وقد سعى فلاسفة التاريخ لكيلا تصبح دراسته اكواما من المعارك او المعاهدات السياسية والاحداث المتسلسلة . دون منح هذه الحوادث ابعادها الحقيقة وتعليها، ومن ثم فانهم استهدفوا تحويل الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي و العسكري الى فلسفة الحضارة التي من مهمتها الاساسية ان تتسع دراسة التاريخ الى ماهو اهم من سرد اخبار الملوك و سير الحكام ويوميات البلاط. الى تتبع سير العقل البشرى، وتتبع العلل التي توجه مظاهر النشاط الانساني، وهذا يعني ان اصل (فلسفة التاريخ) يرجع الى رغبة البشر في ان يجد الجواب لتفسير الحوادث المحيِّرة ، رافضا فكرة المصادقة Chance او اعتبارها القوة المحركة في حركة المجتمع والتاريخ[٨٧]. واجتهد كثيرا لكي يكشف القانون الذي

---

٨٦ - كولنجوود، ص:٣٠

٨٧ - ينظر الى كتاب محمود امين العالم: فلسفة المصادفة . مكتبة الدراسات الفلسطينة. ١٩٦٩.

يعلّل تلك الاحداث ، لانه اذا اعتبر (المصادفة) هي التي تصنع الاحداث ، فان تعليل التاريخ او فلسفته سينتهي حيث بدا، فاذا صح ان امور البشر تخضع للحوادث العمياء التي لايقيدها نظام ، فلن يكون لهذه الفلسفة اي مبرر لاضفائها على التاريخ.

وقد انتقد كبار مؤرخى و فلاسفة التاريخ فكرة المصادقة، فقد ذكر توينبي في معرض نقده لها قائلا: ان عمل الانسان في التاريخ ليس كتلك التي تنقض في الليل ما تغزله في النهار، كما ان التاريخ ليس طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم[88].

واكثر من هذا فهناك من يرى بأنّ مايحصل في التاريخ يمكن توقعه اذا ماتم رصد الحوادث بدقة ودراسة الظروف التي أحاطت بتلك الحوادث. و هذا يعني ان دارس التاريخ يستطيع ان يقدّم أحكاما كلية لها من العمومية والشمولية مايمكنه من التنبّوء بما سيحدث ، وهذا التنبؤ او التوقع لا يحصل الا بافتراض وجود (قوانين) عامة تحكم التاريخ وتصلح للتطبيق، وهي قوانين لايمكن الوصول اليها الا بالدراسة الامبريقية Empiricism (التجريبية او الميدانية) واعلن رواد المذاهب (العلمية في التاريخ) من روّاد الفلسفية الوضعية والماركسية والتجريبية، ان بالامكان الوصول الى مثل هذه القوانين الكلية التي يمكن التنبّؤ بالمستقبل من خلالها، وذلك عن طريق اخضاع مباحث التاريخ لمناهج البحث في العلوم ، بما في ذلك من اعتماد على الملاحظة . غير انه لايشترط ان تكون الملاحظة مباشرة، لان حركة التاريخ الذؤوبة لاتسمح للمؤرخ بتطبيق المنهج التجريبي كاملا. ومع ذلك فقد ألحّ هؤلاء الفلاسفة على فكرة اكتشاف (قوانين) حركة المجتمع ، وطالبوا المؤرخين بالبحث عن هذه القوانين والعثور عليها، على غرار مافعله زملاؤهم من علماء الطبيعة باكتشاف قوانين الحركة في الاجسام الطبيعية وفي الرياضيات و الفلك، وبذلك يمكن ان تصبح تنبؤات المؤرخ علمية وقائمة على اسس يحكمها القانون العلمي[89].

---

٨٨ – توينبي . بحث في التاريخ . ج٢ص:١٢٥. د. صبحي. في فلسفة التاريخ، ص: ٢٦٤.

٨٩ – د. عفت الشرقاوى. في فلسفة الحضارة الاسلامية . دار النهضة العربية . بيروت ط٣ لسنة ١٩٨١. ص:١٥٠

الا ان هذه الفكرة قد واجهت هجوما عنيفا من لدن بعض فلاسفة التاريخ، كما رأينا، على اساس ان كل حدث في التاريخ له خصوصيته ، وان احداث التاريخ معقدة وفيها من التركيب والاشتباك مايصعب معه استخدام العلاقات الثابتة بين مجموعات منها، كما هو الحال في العلوم الطبيعية ،وسبق أن تحدّثنا عن هذا.

وهكذا ينتهون الى القول باستحالة الجزم بوجود روابط ثابتة بين الاحداث التاريخية، بحيث تقع النتائج بالضرورة على الاحداث التاريخية كلما تحققت الاسباب . ولهذا فانهم لايجدون في التاريخ بالضرورة حوادث متشابهة تماما لان الحادث لا يتكرر ابدا. كما يقول جورج زمل في كتابه (مشاكل فلسفية في كتابة التاريخ)[٩٠] ، او ان التاريخ يعيد نفسه، كما قال توكيديديس . وحاول (برناردو دي فوتو) ان يوفق بين الرأيين بقوله"ان التاريخ يكره الحتمية و لكنه لا يحتمل المصادفات".[٩١] كما نصح كولنجوود المؤرخين بان يكفّوا عن السعي وراء البحث عن قوانين عامة"حتميات" للتاريخ ، وقال:

ان الاجدى بهم هو ان يجتهدوا في فهم الحوادث كما فهمها اهل عصرها، وعرض تلك الحوادث في اطار الزمن الذي دارت فيه[٩٢]. وهو نفس ماهب اليه مؤسس المدرسة الالمانية المذكور ليوبولدڤون رانكة[٩٣].

ونقاد فكرة القانون الكلي من المثاليين، انتقدوا فكرة الحتمية (او الجبرية) واعتبروها مخالفة لطبيعة التاريخ، واعلنوا ان الطبيعة لوحدها تخضع لعالم الحتمية، اما التاريخ فان عالمه الحرية، ومع ان المثاليين لاينكرون على المؤرخ بحثه في العوامل او الاسباب "الجزئية" لكنهم يعلنون ان العلية "السببية" في التاريخ هي غيرها في العلوم الطبيعية. فالعلية في هذه العلوم ترتبط فيها العلة بالمعلول بعلاقة واضحة . في حين ان وقائع التاريخ تتصل

---

٩٠ - الصفحة نفسها.

٩١ - محى الدين اسماعيل ، توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ.دار(ايظ)بيروت ١٩٨٢،ص:٤٤.

٩٢ - د. مؤنس . مصدر سابق . ص:١١٠

٩٣ - هنرى جونسون، تدريس التاريخ، ص: ١٦.

بالانسان الذي ينعم بالحرية، ولايخضع لمنطق الحتمية الصارم الذي يعني ان جميع سبل الاختيار مغلقة امام شخصيات التاريخ عدا السبيل الذي اختاروه ، وان حوادث التاريخ لم يكن بوسعها ان تشكل سوى بالصورة التي حصلت ومن ثم يصبح من المتعذر إمكان تصور سلوك اخر او اتجاه اخر لوقائع التاريخ غير وجهتها التي حصلت . ويرون ان من الخطأ ان يستخدم المؤرخ عبارات جزمية مثل "لم يكن هناك مفر من ..." و "لم يكن يمكن تجنب حصول.." و"كان حتما ان يحدث" و "كان حتما ان يجئ ... او يظهر..." الخ. لانها عبارات تفيد خضوع افعال البشر للقسرية القاسية، كأن شخصيات التاريخ مجرد دمى تحركها قوى خفية[٩٤].

ويذكر هؤلاء عدد من الامثلة التي تسمح بامكان تصور اتجاه اخر لوقائع التاريخ، وتكشف عن فردية أحداثه وتعّذر استخلاص قوانين كلية منها او التنبّؤ بها ، ومع ذلك فانهم لاينتهون الى القول بان مسار التاريخ سلسلة من المصادفات البحتة، بحيث يتعذر التعليل، وانما يهدفون الى بيان استحالة استخلاص أحكام، يجعلها المؤرخ غاية من غايات دراسته، ذلك ان التاريخ يجب ان يظل دائما مقيّدا بمقولاته الخاصة من فردية و زمان ومكان محدّدين، ولاسبيل له الى ان يتجاوز هذه المقولات الى تعميمهما على كل التاريخ، والا فقدت الحادثة التاريخية طابعها التاريخي" فالمؤرخ لايؤرخ لشئ اسمه الحضارة او الثورة، بمفهومهما الكلي، ولكنه يؤرخ لحضارة ما، او لثورة بلد معين في حقبة معينة[٩٥].

وهذا يعني انه يستحيل — في نظرهم — وضع او استخلاص قوانين طالما ان في التاريخ فردية ومفاجات ومصادفات، اذ قد تسير الاحداث وفقا لاقل العلل اهمية واكثرها عرضية. من هذه العلل العرضية التي قرّرت ، كما يروى، مصير مصر ومصير الامبراطورية الرومانية علة" انف كليوباترا!" ذلك ان انطونيو قد خسر معركة اكتيوم

---

٩٤ - احمد محمود صبحي، مصدر سابق، ص:٤٣.

٩٥ - الشرقاوي ، مصدر سابق. ص:١٥٢.

البحرية، لأن كليوباترا التي تملكها الخوف واليأس ، تركت ميدان المعركة وهربت، فتبعها انطونيو تاركا قواده وجنوده، ومن ثم جاءت عبارة الفيلسوف (ب. پسكال B.Pascal، ١٦٢٣- ١٦٦٣) التهكمية الشهيرة" لوكان انف كليوباترا اقصر قليلا لتغير وجه التاريخ". ومثل اخر هو أن الكسندر ملك اليونان حين مات في خريف سنة ١٩٢٠ من عضة قرد مدلّل، ادى ذلك الى سلسلة من الحوادث المؤلمة، الى حد ان ونستون چرچل "تشرشل" رئيس وزراء بريطانيا الشهير، يومئذ، قال : ان ربع مليون شخص قد قتلوا بسبب عضّة قرد (!) .كذلك فان تروتسكي ، احد قادة ثورة اكتوبر في روسيا سنة ١٩١٧، برر هزيمته في صراعه الدامي مع ستالين في خريف ١٩٢٣ الى حمّى اصابته عقب رحلة لصيد البط البري، وعبارته الساخرة فيها من المغزى مايغني عن التعليق، اذ قال : يمكنك ان تتوقّع ثورة او حربا ، ولكن من المستحيل ان تتنبّأ بالنتائج التي تترتب عن رحلة في الخريف لصيد البط البرّي![٩٦]

لقد ذكر دعاة تفرد المعرفة التاريخية وخصوصيتها هذه الامثلة وغيرها لتأييد وجهة نظرهم، الا ان افكار هؤلاء الدعاة وامثلتهم تعرضت الى نقد وتهكم من اتباع الافكار والمذاهب الاخرى الذين يرفضون فكرة المصادفه وتفرد احداث التاريخ. ذلك ان الانسان — كما يقولون — لايؤمن بالمصادفة الا في حالات اخفاقه في الحصول على غاياته. فقد اشار المؤرخ الانگليزى (ادوارد جيبون Edward Gibbon ١٧٣٩- ١٧٩٤) في كتابه (تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها)، اشار الى ان الاغريق كانوا يواسون انفسهم بسبب هزيمتهم امام الرومان بان ذلك لايرجع الى تفوق الرومان عليهم وانما الى حظهم العاثر، فلو لم يمت ملكهم العظيم الاسكندر المقدونى شابا لقهر الرومان و لأصبح اهل روما رعايا لملوك الاغريق.[٩٧] اي عكس ما حصل في واقع الامر. فالقول بالمصادفة — حسب ماذكر — دليل على التشاؤم والافلاس الفكري الذي يلجا اليه المؤرخ حين يعلل حدثا مهما بسبب

---

٩٦ - ادواردكار . مصدر سابق . ص:١٢٦- ١٢٧.

٩٧ - د. صبحي .مصدر سابق. ص:٤٥.

غيرمُهم. وحال مثل هذا المؤرخ تشبه حال الطلبة الفاشلين الذين يعلّلون رسوبهم بالحظ العاثر، ويشبهون اوراق الاسئلة الامتحانية ببطاقات اليانصيب.

واخيرا فان شدّة ارتباط التاريخ بالفلسفة دون بقية المعارف الانسانية المعروفة المذكورة، ولاسيما بالمعرفة العلمية، يعود سببها الى ان العلوم- ولاسيما العلوم البحتة الصرفة، تقوم على منطق الكليات والقوانين الصارمة التي لاتقبل النقاش او وجهات النظر، الا اذا حلّت نظرية جديدة محل اخرى قديمة اثبت خطأها بينما يقوم التاريخ على منطق يمكن الشك في صوابه. ولكن هذا لايعني البتة ان التاريخ يبقى معرفة سائبة ، بل انه يحوى بالتاكيد على عنصر علمي، ومن ثم فان مسيرته ليست حشدا من الاحداث الفردية غير المترابطة بعضها بالبعض، وان سجلاته ليست بالتاكيد حقيبة تضم اشياء من كل لون وشكل تم جمعها على اي وجه كان وهذه الحقيقة ترشدنا الى مايجب ان تكون عليه طبيعة المعرفة التاريخية ، وعلاقتها بالفلسفة.

قائمة المصادر

١ - احمد بدر. اصول البحث العلمي ومناهجه .

طبعة وكالة المطبوعات . الكويت . طبعة رابعة ١٩٧٨.

٢ - احمد محمود صبحى، في فلسفة التاريخ.

مطبعة الثقافة الجامعية. الاسكندرية . مصر١٩٧٥.

٣ - ادواردكارد . ماهو التاريخ؟

ترجمة احمد حمدي محمود . مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٢.

٤ - ارنست كاسيرر. في المعرفة التاريخية.

ترجمة احمد حمدي محمود . دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٢ .

٥ - اسحق عبيد. معرفة الماضي من هيرودوت الى توينبي طبعة القاهرة ١٩٨١.

٦- اسد رستم. مصطلح التاريخ. بيروت طبعة ١٩٥٥/٣ .

٧- ايمري نف. المؤرخون وروح الشعر.

ترجمة د. توفيق اسكندر . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٦١.

٨- ارونولد توينبي . بحث في التاريخ .

ترجمة طه باقر. مطبعة التفيض . بغداد ١٩٥٥.

٩- جوزف هورس . قيمة التاريخ

ترجمة . نسيم نصر. منشورات عويدات . بيروت ١٩٧٤.

١٠ - حسن عثمان . منهج البحث التاريخي.

طبعة دار المعارف. طبعة خامسة. القاهرة ١٩٨٤.

١١ - حسين مؤنس. التاريخ والمؤرخون.

بحث في مجلة (عالم الفكر) الكويت. المجلد الخامس. العدد الاول ١٩٧٤.

١٢ - حسين مؤنس. الحضارة الكويت، ١٩٧٨

١٣ - خليل سعيد عبدالقادر. منهج البحث التاريخي .

منشورات جامعة بغداد. كلية التربية للبنات ١٩٨٨

١٤- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦ز)
المقدمة مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر . بيروت٢ ، ١٩٧٩.
١٥- راوس. ا.ل. التاريخ اثره وفائدته.
ترجمة مجدالدين حفني ناصف . مؤسسة سجل العرب . القاهرة.
١٦- رأفت غنيمى الشيخ . فلسفة التاريخ .
دار الثقافة والنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٨٨.
١٧- رجاء ريان. مدخل لدراسة التاريخ.
دار ابن رشد للنشر والتوزيع. عمان الاردن. ١٩٨٦
١٨- السخاوى. شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت ١٩٠٢هـ/١٤٩٧م)
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ.
١٩- شاكر مصطفى . التاريخ هل هو علم؟
بحث في مجلة (عالم الفكر) الكويت. المجلد الخامس . العدد الاول ١٩٧٤.
٢٠- طاش كبري زادة. احمد بن مصطفى (ت ٩٦٨هـ/١٥٦١م)
مفتاح السعادة ومصباح السيادة. نشر دار الكتب الحديثة مطبعة الاستقلال الكبري . القاهرة١٩٦٨.
٢١- طه باقر و عبدالعزيز حميد، طرق البحث العلمي في التاريخ والاثار طبعة جامعة الموصل ١٩٨٠ .
٢٢- عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة
طبعة وكالة المطبوعات . الكويت، دار القلم ، بيروت ١٩٧٩.
٢٣- عبدالعليم محمد . التراث بين الأصولية و العلمانية بحث في مجلة (المنار) باريس . العدد (٥٠) ١٩٨٩.
٢٤- عبدالمنعم الحفني. المثالية والمادية وازمة العصر .
طبعة المركز العربي للثقافة والعلوم. بيروت (بلا تاريخ)
٢٥- عرفان عبدالحميد. المدخل الى معاني الفلسفة.

دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد١٩٨٦.
٢٦- عفت محمد الشرقاوي. في فلسفة الحضارة الاسلامية.
دار النهضة العربية, بيروت . طبعة ٣ سنة ١٩٨١.
٢٧- فرانز روزنثال . علم التاريخ عند المسلمين .
ترجمة د.صالح احمد العلي. بيروت. مؤسسة الرسالة . ط١٩٨٣/٢.
٢٨- فرانسوا دوس. ميشال فوكو، الفيلسوف الملتزم .
بحث في مجلة (المنار) . باريس .العدد (٢) ١٩٨٥.
٢٩-فؤاد زكريا. الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر .
طبعة مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٥.
٣٠- قسطنطين زريق. نحن و التاريخ.
دار العلم للملايين. بيروت ط٥ / ١٩٨١.
٣١- كنت، ايمانويل، التاريخ العام.
فصل في كتاب (النقد االتاريخي).
ترجمة عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت ط٣ سنة ١٩٧٧.
٣٢- كولنجوود .ر.ج. فكرة التاريخ.
ترجمة محمد بكير خليل. منشورات لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.
٣٣- ليدل هارت. التاريخ فكرا استراتجيا.
ترجمة د. حازم مشتاق طالب . طبع الدار العربية . بغداد ١٩٨٨.
٣٤- لويس جوتشلك. كيف نفهم التاريخ؟
ترجمة د. عائدة سليمان عارف ود. احمد مصطفى ابو حاكمة دار الكاتب العربي. بيروت ١٩٦٦.
٣٥-محمد الطالبى. التاريخ ومشاكل اليوم والغد.
بحث في مجلة (عالم الفكر) الكويت. المجلد الخامس. العدد الاول١٩٧٤.
٣٦- محي الدين اسماعيل. توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ.

طبعة دار ايف. بيروت . طبعة ثانية ١٩٨٢.
٣٧- المسعودي، علي بن الحسين بن علي(ت٣٤٥هـ/٩٥٦م)
مروج الذهب ومعادن الجوهر. طبعة بيروت ١٩٦٥.
٣٨- نوري جعفر. التاريخ مجالة وفلسفته.
مطبعة الزهراء. بغداد ١٩٥٥.
٣٩- هرنشو . ف. ج . علم التاريخ .
ترجمة عبدالحميد العبادي. طبعة دار الحداثة. طبعة ثانية . بيروت ١٩٨٢.
٤٠ هنرى جونسون. تدريس التاريخ .
ترجمة ابو الفتوح رضوان. طبعة دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٥.
٤١- هيجل . ج. ف. محاضرات في فلسفة التاريخ
ترجمة امام عبدالفتاح امام. طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٨٠.
٤٢- ول ديورانت. مباهج الفلسفة
ترجمة د. احمد فؤاد الاهواني.
٤٣- وولش . و.هـ . مدخل لفلسفة التاريخ
ترجمة احمد حمدي محمود. مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٢.
٤٤- ويد جري. البان. ج. التاريخ وكيف يفسرونه
ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد. طبعة الهيئة المصرية. القاهرة١٩٧٢.

نظريات في فلسفة التاريخ

نظرية الدورات المتعاقبة عند ابن خلدون و فيكو[98]

إطلالة:

تقوم فلسفة التاريخ لدى دعاة (التعاقب الدوري) على الرأي القائل بان دراسة الماضي دراسة متفحصة قد تساعد على فهم الحاضر والمستقبل . فللحضارات مصائر او مراحل يمكن معرفتها. بل ولها اعمار محددة . فمن الطفولة الى الصبا الى الكهولة فالموت المحتّم . فدعاة هذه النظرية حاولوا تشبيه الحضارات بالمخلوقات الحية. وهذا يعني ان بوسع المؤرخ – اذا علم طبيعة مرحلة تاريخية ما – ان يتحّسس عمر الحضارة ، ويكون ذلك عبر دراسة ادوات تعبير الحضارة ورموزها الفكرية(من لغة وادب وفن وشريعة...الخ) تلك الادوات التي تفرزها الحضارات اجمع بشكل مستقل عن إرادة افراد المجتمع، مؤسسي تلك الحضارات ، والتي – أي الأدوات – تختلف من عصر الى اخرتبعاً لاختلاف العصر .

لقد حاول واضعو فلسفة وجود دورات متعاقبة في الحضارات استنباط قوانين عامة من حوادث التاريخ تسير عليها البشرية خلال مسيرتها، وهذه القوانين تساعد على رسم حلقات مترابطة تسهم في تشخيص الحقائق التي تعبر عن شخصية الحضارة ورصد زمانها، وقد ظهر في مراحل التاريخ دعاة عديدون لهذه الرؤية او التنظير، تباينت مؤهلاتهم واختلف تعبيرهم، كل حسب ثقافته وحسب طبيعة عصره، ولعل ابن خلدون لم يكن اولهم، ولا كان شپنگلر آخرهم، فقد ظهربينهما فيكو الذي كثيرا مايقرن فكرة التاريخي بما طرحه ابن خلدون.

وهذا المبحث يطمح ان يعقد نوعا من الصلات بين فكر هذين الفيلسوفين، فابن خلدون اعطى تفسير التاريخ تعبيره الاجتماعي حين أعلن ان هدف التاريخ الاساسي هو إفهامنا

٩٨- نُشر هذا البحث عام ١٩٨٥ في ((المجلة العربية للعلوم الانسانية)) العدد (١٩) المجلد (٥). مجلة جامعة الكويت . والبحوث الأخرى كتبت في اواسط الثمانينات .وتم نشرهاتباعاً في مجلة (رؤشنبيرى نوىَ) مجلة دارالثقافة والنشر الكردية . بغداد بين ١٩٨٩و١٩٩٢)

حال البشر لدى اجتماعهم، ثـم علـة اسـتعلاء بعـض الامـم علـى بعـض، وخلـق الـدول، ومرورها بمراحل تنتهي بسقوطها. وكان ذلك حين درس العمران (الحضارة) ، وتوقـف عنـد تفسير حالة دورية تلحق بالمجتمع بعيدا عن تخطيط البشر المباشر. وصار علـى ابـن خلـدون ان يحدد اسباب هذا الدوران المنظم، ورأى ان ثمة حالة من الارتقاء الجبري تشبه تلـك الـتي قال بها الايطالي فيكـو ، فيمـا بعـد. وان السـلطة لاتقـوم الا علـى القـوة ، قـوة جماعـة تستولي على مقاليد الحكم بسبب من روح التجديد وحالة الصعود التي تنتابها، وبسبب من تماسكها. وهذه صفات كافية في النخبة التي تظهر لدى الاقوام البدويـة الـتي تنتـصر على نفسها، وتثور على ذاتها، فتظهر دولة تقوم بعـد توحّـدها بفـتح العـالم، ثـم سـرعان ماتستكين النخبة الحاكمة و تلتذ بقطف ثمرة كفاحها ، بعد ان تظهـر مرحلـة تنتقـل فيهـا الدولة الى ايدى اناس نـشطين مشـابرين، ثـم – ولأسـباب يـذكرها البحـث – تنتهـي الى مرحلة ثالثة تتصف الفئة الحاكمة بحب التسلط مع ما يظهر عليها من ميوعة وفساد.

وهذه الحالات الثلاث تظهر تحت تسميات وصيغ اخرى لدى المفكـر الايطـالى . فقـد آمن بان التطور التاريخي يدور في حلقـات ثابتـة، ولابـد لكـل حـضارة ان تمـر في اطـوار متتابعة. وقد ظهر هذا في كتابه "العلم الجديد" حين ارسـى مذهبـه علـى اسـاس ذلـك الترابط الداخلي بين الاشكال الحضارية المختلفة وجعل حلقاته يفضي بعـضها الى بعـض بشكل متتابع، فتمر المجتمعات بمراحل معينة مـن التطـور الـذي ينتهـي الى الانهيـار. لتبدا من جديد مراحل اخرى اسمى من السابق لتؤول مرة اخرى الى الانهيـار وهكـذا . وبذلك تتعاقب الحلقات في صعود مستمر.

المقدمة والهدف من البحث

تأثرت دراسة التاريخ وتفسيره بتطور الفكـر الفلـسفي والعلمـي ، وسـاهم الفلاسـفة والمؤرخون في وضع اسس لفهم ومعرفة التاريخ. واختلفت النظـرة الى التـاريخ بـاختلاف العصور لصلتها الوثيقة بالوضع الحضاري وبالتطورات الثقافية ، ويمكن ملاحظة اتجاهين اساسين في الدراسة التاريخية هما :

١- اتجاه يحاول استنباط مجموعة قوانين او وجهات نظر عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ .

٢- اتجاه لايرى ذلك ، ويقرر ان التاريخ مجموعة احداث واوضاع مفردة لا تنظمها قوانين او مبادىء عامة، رغم ما قد يكون بينها من ترابط وصلات سببية.

ويختلف اصحاب الاتجاه الاول بين من يصدر عن تأملات فلسفية، يشتق منها قوانين او مبادىء يطبقها على التاريخ ، وبين من يقول بالتوصل الى تلك القوانين والفرضيات بطرق تجريبية او استنباطية من دراسة المجتمعات البشرية. ويرى البعض في الخط الثاني ان قصد الدراسة التاريخية هو فهم الماضي كما حدث، ويرفض الحكم في التاريخ، ويرى آخرون انه لايمكن عرض الماضي كما حدث. ولابد من اصدار الاحكام، ويؤكد البعض ان جوانب دراسة الماضي تنطلق من مشاكل الحاضر واهتماماته، وان هناك انتقاء في دراسة التاريخ، وان هذه تصدر عن تمثلها في مخيلة المؤرخ وذهنه، وان الحكم امر طبيعي بل وحتمي (الدوري، فلسفة التاريخ،٦٥).

ولا نبغي التطرق الى التفاسير المختلفة للتاريخ ، او علل وقوع حوادثه (ميتافيزيقية، عرقية، مادية، الخ) انما سنبحث احدى الرؤى الخاصة بحركة التاريخ، فقد عرض اصحاب المنهج التأملي، من فلاسفة التاريخ والحضارة لثلاثة انماط من الحركة خيّل اليهم ان التاريخ يسير حسب اتساقها. فثمة (اولا) من يرى ان التاريخ (ومعه المجتمع والحضارة) يسير وفق مسار مستقيم متصاعد باستمرار، وعلى طريق التقدم نحو الامام، او بالعكس يسيروفق مسار متدهور ناكص نحو الخلف .(ثانياً من برى ان التاريخ محكوم عليه ان يسير ضمن دائرة لا فكاك منها (سواء اكانت دوائر مغلقة ام لولبية (حلزونية) ، يفضي بعضها الى بعض، ولها عودات. و (ثالثا) هناك من يرى ان التاريخ لا يضبطه قانون ما، و بالتالي فان سيره لا يخضع لأية رؤية فلسفية، وان الباحث لا يملك القول بتحديد مسار معين للحضارات، لان ماضيها لا يدل على مستقبلها.

ونظرية الدورات (او المراحل) او نظرية التعاقب الدوري للحضارات هي احدى نظريات اصحاب (فلسفة التاريخ) الذين لم تخل تصوراتهم لحركة التاريخ من محاولة لايجاد ايقاع

منتظم مترابط بين قيام و نمو الدولة وتطورها، واخيرا تدهورها وسقوطها. وقد ارسى ابن خلدون اساس هذه النظرية واعقبه المنظر الايطالي المعروف فيكو ثم شپنگلر و رغم ما بينهم من اختلاف في تفاصيل نظريتهم ، وابعادها الفلسفية والاجتماعية والسياسية وكذلك التاريخية.

الا اننا سنحصر دراستنا هذه على المفكرين ابن خلدون وفيكو لما بين تفكيرهما من تشابه ووشائج. والواقع ان المفكرين كانا يرميان الى معرفة طبائع الامم والمجتمعات، وتعيين نظام سير التاريخ العام. غير ان كل منهما حاول ان يصل الى هذه الدراسة ليست دراسة مقارنة – بالمعنى الدقيق – لكنها تبغي الاحاطة برؤية المفكرين في نظرية الدولة.

إبن خلدون:

لقد حاول ابن خلدون ان يحلل في (مقدمته) مظاهر التجمع البشري (العمران) و يضع للتاريخ فلسفة شاملة، ويستنبط من حوادثه قوانين عامة تسير عليها البشرية في تطورها . ومع ان بعض تفاصيل ابحاثه يعتمد على دراسات سابقة، الا انه يقف بين فلاسفة التاريخ كعلامة واضحة ، فكان يسمو على الجميع في النظرة والعمق ، ولم يجاوزه من بعده احد من المفكرين وفلاسفة التاريخ والاجتماع المسلمين ، اذ كان الفكر العربي الاسلامي في دور الضعف والانحطاط انذاك (العلي، تفسير التاريخ:١٩).

ولم يكن ابن خلدون مؤرخا يهتم – في الاساس – بالمادة التاريخية في كتاب (المقدمة) انما كان اهتمامه منصبّاً بالدرجة الاولى على استخدام هذه المادة لهدف أسمى. فكان يهمه تفسير ماحدث ، وليس الحدث بحد ذاته، لهذا كان مفكرا قبل ان يكون مؤرخا ، وقد تقلّد مناصب سياسية عديدة وبرز فيها، وجرّب مسؤوليات الحكم ، بما فيها من نجاح واخفاقات ، في ظروف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، المعقدة ، حين اشتدت اوضاع المنطقة التي عاش فيها (شمال افريقيا ثم الاندلس فمصر، حيث استقر ومات فيها.)

والواقع ان تكوين ابن خلدون الفكري كان ينحو باتجاه الفلسفة ، ثم صار يميل نحو الفقة والحديث، ثم كان لقاؤه المتفاعل مع عصره المفعم بالاحداث الجسام. والزاخر بالتقلبات ، عبر المغامرات السياسية التي خاضها، والمناورات التي عاشها، وبعد ان ارتمى في حمأة النشاط السياسي باندفاع الشباب ، وقف يتأمّل، حين نيف عن الاربعين ، ليفهم ويستفهم، ويستجوب الاحداث الشائكة ، فكان ان اعتزل طوال اربع سنوات بقلعة سلامة (بولاية وهران — الجزائر) ، وكانت هذه العزلة ضرورة نفسية ملحة، اراد ان يفر من الضوضاء ليخلد الى تأمل الوقائع ودراستها لمعرفة علاتقها بالزمان والمكان، اي بوضعها في اطارها التاريخي ، فكان ان غدا التاريخ عنده علما يلمّ بباطن الاحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن اسبابها والقوانين التي تحكمها . وكانت تلك الحالة، لاحتدامها، ولما واكبها من اكتشافات — او تجليات — تشبه تماما حالة الالهام (الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص:٨).

كان ابن خلدون من اوائل الآخذين بمذهب الحقب التاريخية، فقد تناول بجرأة مسألة قانونية التطور التاريخى للمجتمع، في عصر كان فيه التفكير المنطقى يتعرض الى الوان من الضغط والتعطيل ، وما بحث "الدولة" الذي يشغل حوالي ثلث (المقدمة) الشهيرة الا دليل على هذه المهمة التي اضطلع بها هذه المفكر في تاريخ الفكر الاجتماعي (مسلم، نظرية ابن خلدون، ١٩٦٦: ١٤٤) الا ان ماينبغي ملاحظته هو ان مايقصد به ابن خلدون بالدولة هو "حكم اسرة " او "جماعة" ، او نظام حكم في افضل الاحوال، وليس "الحضارة" ولهذا فان تنظيره لمقولة نشوء وتطور وضعف وسقوط الدولة لايدخل في سياق قيام وسقوط الحضارات، ثم ان تركيزه على مسالة (النشوء والسقوط) دليل على نظرته التاريخية اليها، باعتبارها ظاهرة اجتماعية يسرى عليها ما يسري على غيرها من ظواهر الكون والمجتمع . لان ما يمكن ان يسقط خلال الاجيال الاربعة — كما سنري — اي عبر المراحل الثلاث التي يحدّدها في الفصل الذي يضعه تحت عنوان "للدولة اعمار طبيعية كما للاشخاص" "ابن خلدون، المقدمة" هو الدولة وليست الحضارة التي

قد تدوم رغم سقوط الدولة، والعكس يصح احيانا في حين ان ماقصد به "فيكو" هو "الدولة – الحضارة" وليس حكم اسرة.

يعلن ابن خلدون : ان الدولة – في الغالب – لاتعدو اعمار ثلاثة اجيال .. والجيل هو عمر شخص واحد في المتوسط، فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته . ثم يشير الى الاية الكريمة " حتى اذا بلغ أشدَّه وبلغ اربعين سنة" ويضيف : ان المقصود بالاربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد، ويدخل في صميم المراحل (الادوار) التي تمر بها الدولة ، حسب رأيه، ليقول : انما قلنا ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال ، لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، من شظف العيش و البسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية (التعاضد) محفوظة فيهم، فحدّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون (ابن خلدون، المقدمة :٣٠١) وبينما يحدد (ابن خلدون) عمر الدولة بهذه الصيغة الحدية، نرى (فيكو) على خلاف ذلك لايحدده، بل يتركه للظروف، ومن ثم فان البداوة هي اصل الدولة، لدى ابن خلدون ولا بد للدول- جميعها – ان تمر بهذه الدورة التي من سماتها التقشف وضنك العيش، وبهذا الصدد قال : وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المَوطن، حملتهم عليها الضرورة التي عيّنت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم قائماً على الابل ونتاجها ورعايتها ، والابل تدعوهم الى التوحش في القفر لرعيها من شجره و نتاجها في رماله ، والقفر مكان الشظف والسغب (الجوع مع التعب) (ابن خلدون، المقدمة :٢٢٧).

وما دامت هذه المرحلة تستند الى عنصر البداوة، فان من المحتّم ان تكون العصبية (العصبية القبيلية هنا) هي بؤرة تجميع النفوذ ، وقد تمخضت في البدء عن المبدا الابوي (البطرياركي) كأساس للعلاقة بين الفرد ورأس الجماعة (شيخ القبيلة) وغيرها من الجماعات، لذا صار الغزو هو السمة الغالبة في العلاقات القائمة بينها. والقبيلة القوية هي تلك التي تستطيع الحفاظ على عصبيتها- وهي سر ديمومتها – وتكون مهيأة للاقتحام والانقضاض على غيرها. فتستطيع القبيلة بذلك الحفاظ على شبابها ووجودها.

هذا ويتفق ابن خلدون مع فيكو – وكما سنرى – في ان الحياة في كل مرحلة من مراحل الحضارة تخلق ادوات التعبير الخاصة بها، من تكوينات ومفردات لغوية، ومعايير ادبية، ومفاهيم خلقية ، وقيم اجتماعية . لذا كانت صفات الكرم والنخوة والصدق والشجاعة والولاء ونصرة الاقارب واخذ الثار، وغيرها هي القيم التي تفرزها هذه المرحلة. وتقابل مرحلة البداوة عند ابن خلدون (عصر الالهة) لدى فيكو.

اما في المرحلة الثانية (الجيل الثاني) فتتحول حال المجموعة المذكورة بالملك والترف . من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الرفاهية والخصب، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به (ابن خلدون، المقدمة :٣٠٢) . فمن دور العصبية القبيلية، حيث كانت المجموعة قوية سياسيا، الى ضعف هذا الدور، الى الترف، وبهذا يتغير اساس السياسة لديهم ، فبعد ان كانوا مندفعين بشجاعة نحو الغزو، صاروا يميلون الى حياة التفرف والاستقرار والملك، وينسون خلق البسالة.... حتى يعودوا عيالا على حامية اخرى (ابن خلدون ، المقدمة :٢٩٩) . وتتوزع المسؤوليات المختلفة الى مجموعات متخصصة ، ففي المجال العسكري كانت القبيلة تتحمل – بكافة افرادها – مسؤولية الدفاع عن حياض القبيلة والاغارة على القبائل الأخرى، صار هذا المجال في المرحلة الثانية من مسؤولية فئة من القادة العسكريين المحترفين والفئات العسكرية، لان البعض "تكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم ورئموا "الفوا" المذلة والاستعباد (ابن خلدون، المقدمة :٢٩٧)، وادي هذا الى ان "تضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم" (ابن خلدون، المقدمة :٢٩٧) لانهم "تحوّلوا من عزّ الاستطالة الى ذلّ الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشئ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع (ابن خلدون، المقدمة :٣٠٢).

ويتغير عماد اقتصاد الجماعة، نظرا لتحوّلها من الشظف الى الرفاهية والرخاء، والبحث عن سبل للترفيه في مختلف مناحي الحياة من مأكل وملبس و رياش ومسكن. و اتخاذ الدور، واعتياد السكن في المدن بدلاً من الخيام، وهذه الحياة الجديدة تغرى بالمزيد من الرفاهية والانغماس فيها، وما يتمخض من ذلك من ميل الى السكينة والدعة

والتانق، وما يترك من آثار . فالترف بعد ان كان غاية العمران نفسه، وبعد ان كان يرهب الامم المجاورة، صار يغري القبائل واهل البداوة بالانقضاض عليه (صبحي :١٤١) . فتضعف البسالة التي تمتع بها البدوي ف "ينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة " . وهذه المرحلة الخلدونية يقابها - لدى فيكو — عهد البطولة في مراحله الاخيرة، حين يكون الحكم بيد النخبة، او الطبقة الارستقراطية.

تعقب هذه الدورة مرحلة ثالثة تسفر عن انقراض الدولة وانتهاء اجلها، وهي مرحلة التدهور ويسميها ابن خلدون بالجيل الثالث حين "ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن و يفقدون حلاوة العز و العصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته لما تقنقوه " تنعموا فيه" من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة (ابن خلدون ، المقدمة :٣٠٢) . ويبدو اثر العامل الاقتصادي واضحا في كلام ابن خلدون في حصول هذه التطورات في المراحل المختلفة، وفي ظهور خصائص كل مرحلة ، فالانغماس في الترف وتصاعد نسبة المصروفات على مايرد الى الدولة من واردات له اثار سلبية كبيرة، اذ بينما كانت العصبية هي العنصر الاساسي في التحول الحضاري للمجتمع ، فانها بضعفها، بمرور الزمن، من جهة، وما تتطلبه مرحلة التحضر والملك من ترف متزايد وتكاسل ودعة وحاجات متزايدة لسد المتطلبات الكمالية والضرورية، من جهة اخرى ، ستؤدي الى ارتباك في الميزان الاقتصادي للمجتمع (ناجي، تتبعّ تاريخي، ١٩٨٢: ١٤٥ ,زينب، فلسفة التاريخ ، ص :٧٢)

و بهذا الصدد ذكر ابن خلدون مستوضحا ومعللا مايحصل في فصل يضع له اسما اشبه ما يكون بحكمة ينعي فيها دولة الترف والدعة بقوله" اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم" و تفصيل ذلك انه "تكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أُعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم "مصاريفهم" فالفقيرمنهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في اجيالهم المتاخرة الى ان يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده . وتمسّهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة "بطانة" عنها، فيوقعون بهم العقوبات ،

وينتزعون مافي أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن اقامة احوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم (ابن خلدون:٢٧٩ – ٢٩٨).

اذن لابد من تعادل كفتي الميزان على اقل تقدير "المداخيل والنفقات" لتستطيع الدولة من اداء واجباتها والقيام بوظائفها، منها : الذود عن حياض الوطن ويقول: والجباية "المداخيل" مقدار معلوم ، لا تزيد و لاتنقص، وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا. فاذا وزعت الجباية على الاعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد، بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الاعطيات ... فتضعف الحماية لذلك (ابن خلدون، المقدمة:٢٩٨) .

ثم يحيلنا ابن خلدون الى تواريخ الدول لنتاكد من صحة اقواله قائلا: " واعتبر ذلك في الدول التي اخبارها في الصحف لديك تجد ماقلته لك من ذلك صحيحا من غير ريبة" . لكن قد يحدث ما يؤجل انهيار الدولة حين يتصرف صاحب الملك تصرّفا يعيد القوة الى كيان الدولة فيسير الدم في عروقها ثانية ولو الى حين، ويقول : "ربما يحدث في الدولة اذا طرقها الهرم بالترف والراحة، ان يتخير صاحب الدولة انصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعوّد الخشونة فيتخذهم جندا يكون أصبر على الحرب واقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف ، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه ان يطرقها حتى ياذن الله فيها بامره" (ابن خلدون، المقدمة:٣٠٠).

ثم يعود الى حساب الاجيال ليقول: "كان انقراض الحسب في الجيل الرابع، في ان المجد والحسب ، انما هو في اربعة آباء وقد اتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر فتأمّله فلن تعدو وجه الحق ان كنت من اهل الانصاف" (ابن خلدون، المقدمة:٣٠٣) وهذا يؤكد ايمان ابن خلدون بنظرية الدورات الحضارية للتاريخ، وقد تحدث عنها باعتقاد مذهل ، وضرب امثلة تؤيد رأيه .

لقد كان طموح ابن خلدون يهدف الى جعل التاريخ قصة النشوء والارتقاء ، ووعاء ضخما يستوعب سائر ما يحدث في العمران – الحضارة – حسب النواميس الطبيعية

التي تسيّره، والتي كان يعتزم استكشافها واجلاءها. والى هذا، او شبهه، تسعى اليوم الكتابة الحديثة للتاريخ، خاصة ابتداء من منتصف القرن العشرين (الطالبي:٣٦).

ويبدو من كلامه بوضوح- وفي اكثر من مكان من كتابه- انه قد اعتبر البداوة اساسا للدولة – كل دولة – وربما كان هذا بسبب كونه اسير تفسيره الاحادي الذي استند فيه على دراسته لانماط حضارية محددة تخص مجموعات قليلة ذات تكوينات اثنولوجية وطبيعية متقاربة مثل العرب و البربر، وربما التتر، وغيرها، باعتبارها مجتمعات صحراوية (بدوى، ابن خلدون و ارسطو:١٦١-١٦٢).

وكما ذكرنا فقد ظهر بين المفكرين واصحاب النظريات الفلسفية من حاول تفسير التاريخ على ضوء نظرية الدورات، سواء من كان يتصوّر ان التاريخ يسير وفق دورات حياتية متعاقبة يعيد بها نفسه بصورة دورية، بشكل او بآخر، او من القائلين بفكرة التقدم الصاعد او بعكسها ، وغيرها . وكان ابرز من آمن بفكرة الدورات هو (فيكو) الذي عُدّ فيلسوفا للتاريخ والاجتماع وفقيها في اللغة والقانون.

والحديث عن هذا الفيلسوف لا يقل اهمية عن الحديث عن ابن خلدون، وكان له ما لهذا بصيرة عميقة ونظرة شاملة ودقيقة، واستنباط واسع، وبحث في كثير من ميادين النشاط الاجتماعي والاقتصاديى والدينى والفكري(العلي:١٩).

(ڤيكو ، جيوڤانى باتيستا (Vico, Giovanni Battista)

عاش فيكو في (نابلي) بايطاليا و كان يعتقد ان تاريخ البشرية يمكن ان يخضع لتفسير علمي منضبطExact Science وقد طرح افكاره حول فلسفة الحضارة في كتابه " العلم الجديد The New Science" وحاول ان يبين اسباب التغير الحضاري الذي يلحق بالمجتمعات البشرية، فانتهى الى القول بأن المجتمعات تمر بمراحل معينة من النمو والتطور والفناء. لان من طبيعة الظواهر ان تحدث في ظل ملابسات محددة، ووفقا لطريقة معينة، فحيثما وجدت هذه الملابسات والظروف وجدت الظواهر (الشرقاوى، ادب التاريخ:٧٣) .

و قد جاءت طروحات فيكو في تقنين التاريخ كردّ على فلسفة (ديكارت) الذي اعتبر الرياضيات الشكل الوحيد المؤكد من بين المعارف، ودافع عن المعرفة الرياضية من هذا الاعتبار متشبثا بالحقيقة القائلة: لا نعرف جيدا سوى ما قمنا به نحن شخصيا بانفسنا – وهو المبدأ الفلسفي المشترك في عصر بدأ من (فرنسيس بيكون) و (هوبز) و (ديكارت) الى (كانط) و (فيخته)، مروراً (بلايبنتز).

ويعلن فيكو بصدد مشروعه الخاص ب (العلم الجديد) ويقصد به (علم التاريخ) قائلا:

هذا العلم يسلك مثل الهندسة التي تخلق بنفسها عالم المقاييس ، وذلك بانشائه واعتباره وفقا لعناصرها الخاصة، لكنه من الواقعية بقدار ماهي عليه القوانين المتعلقة بالقضايا البشرية من واقعية تفوق النقاط والمساحات والاشكال (هور كهايمر ، بدايات فلسفة، ١٩٨٠، ص:٨٠).

ومهما يكن موقفنا – من تأييد او رفض- لما تثيره ، نظرية فيكو في المعرفة التاريخية، سواء في مبدئها او في تفاصيلها، فانه لم يكن اقل تميّزا من ذلك في تأكيده بان الدراسة الصرف للوقائع – بالاستناد على الوثائق- ليست الشكل الوحيد الصحيح للاستقصاء العلمي- ثم انه (فيكو) بيّن ان معرفة الافكار والاشخاص والحوادث المتغيرة في التاريخ، توفر اطمئنانا اكثر

مما يزعمه اولئك الذين لا يمنحون قيمة الا للرياضيات والعلوم الطبيعية (جيرى، ١٩٧٢: ١٩٢) ، (كولنجوود، ١٩٦٨: ١٣٠) .

ويرى فيكو ان وضوح التعبير حول موضوع مايكفي دليلا على صحة ما اقول، ولكنه لا ينهض دليلا عل تصديقها . في حين ان الفكرة لاتعدو في الواقع ان تكون من قبيل الخرافة التي لا اساس لها، والتي توصلنا اليها عن طريق البرهنة السفسطائية، ويقول : ان الامر الذي نحتاج اليه هو قاعدة نستطيع قياسا اليها ان نميز بين ما يمكن معرفته ومالا يمكن.

وقد وجد فيكو هذا المبدا في نظرية تقول بان شرط القدرة على المعرفة بأي شئ؛ لا مجرد ادراكه حسيا، هو ان الذي يعرف هذا الشي ء لابد ان يكون هو الذي صنعه في الاصل، ونجد استنادا لهذا المبدا ان فهم الطبيعة (الكون) امر مقصور على الله وحده، ولكن العلوم الرياضية يفهمها الانسان ، لان موضوعات التفكير الرياضي، ان هي الا افتراضات علمية ابتدعها تفكير العالم الرياضي... ثم ان معرفتك للانسان لا تعني انك انت الخالق لهذه الاشياء، ونجد على النقيض من ذلك ان شيئا لا يمكن ان يعرف مالم يكن خلقه قد سبق المعرفة به (كولنجوود، ١٩٦٨: ١٣١).

ما معنى هذا المبدا؟ وما علاقة هذه المعرفة بتفسير التاريخ؟

معنى هذا المبدا الذي يشترط لصدق المعرفة ان تطبق او تمارس من الوجهة العملية : ان التاريخ الذي هو من نتاج العقلية الانسانية، قد يسر منهجه بصفة خاصة تجعله موضوعا للمعرفة الانسانية. وهنا ينظر فيكو الى العملية التاريخية بوصفها عملية تمكن الانسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعادات والقانون والحكومة، اي انه ينظر الى التاريخ بوصفه تاريخ نشاة وتطور الجماعات الانسانية وانظمتها، وهنا – للمرة الاولى – تتبلور فكرة "موضوع" التاريخ في الحدود الدقيقة المرسومة له في العصر الحديث (كولنجوود،١٩٦٨ :١٣٢).

سقنا هذه المقدمة لتوضيح معالم البيئة العقلية او الموثرات التي كونت افكار الفيلسوف الايطالي التاريخية، اما نظريته في المراحل (الازمان) التي تمر بها الحضارة فتقوم على اساس

ثلاثة عصور متعاقبة، والتي كثيرا ما تقارن بالمراحل او الاجيال التي تحدّث عنها ابن خلدون ، والعصور هي:

١ -عصر او (زمن) الآلهة: الذي كان البشر فيه ينسبون تقدم الحضارة الى هبة او مشورة إلهية مباشرة، كانت تصدر اوامرها الى كل شئ ، اذن فالدين يكون بداية لنشاة الدولة والحضارة ، لانه يجمع الناس تحت عقائده، ويوحدهم تحت كنف الآله والانبياء. بعد هذا ياتي:

٢- عصر الابطال : وينسب التقدم في هذا العصر الى افراد عظام من المشرّعين والحكام والفلاسفة ، امثال : اشيل وروميولوس، وافلاطون، الذين يظهرون فيه، وتدخل الدولة بالتدريج الى عهد اكثر رقيا، وتنجب قادة اكثر طموحا. وبعد ان تؤدي الدولة دورها المرسوم تدخل عصرها الاخير وهي :

٣- عصر الانسان: الذي يتم فيه الاعتراف بان الناس متساوون بالطبيعة، ونتيجة لذلك أقاموا خلال هذا العصر مؤسسات و حكومات ذات طابع شعبي(نف، ١٩٦١: ١١٠-١١١) (جيري،١٩٧٢: ١٩٤) ، (بوتول، ١٩٧٧: ٤٨) . والحكم يغدو حكم مؤسسات منبثقة من حاجات افراد المجتمع.

وتبعا لهذا الترتيب تظهر اشكال مختلفة من الحكم، حسب العصور الآنفة، وهي:

١-الحكومة الشيوقراطية، او حكم الكهنة ورجال الدين: وتستند على نظرية دينية (وثنية او سماوية).

٢- الحكومة الارستقراطية ، او حكم النخبة من الافراد المبدعين.

٣- الحكومة الديمقراطية (الجمهورية او الملكية المقيدة) ، وفيها يحكم الشعب نفسه عبر ادوات التعبيرو المؤسسات.

ولقد مرت جميع الامم بمراحل هذا التطور، حسب رأى فيكو، ثم سقطت في البربرية ومنذ ذلك الحين تتكرر العملية . ان هذا المد و الجزر، هذه الصفة الدورية للتاريخ، تحدثها الطبيعة الملازمة للانسان، واذا كان فيكو يعترف بان بعض اوجه الشبه بين الشعوب كانت ترجع الى التناقل بينها، الا انه كان يرى بان اشكال هذا التماثل عامة تظهر بصورة مستقلة، وانطلاقا من جملة صفات مشتركة في الطبيعة الانسانية (كما نراه عند شپنگلر) الا ان قانون المد والجزر

كثير الاستثناءات (متغير في تفاصيله) كما لاحظ ذلك (بنديتوكروتشة Bendetto Croce) المؤرخ الايطالي المعروف (١٨٦٦- ١٩٥٢).

ففي المرحلة الاولى (عصر الآلهة) تأخذ الأمة في الخروج تدريجيا من حالتها البدائية السابقة لتدخل عصر الآلهة، وفيه تسود الخرافات والخوف من ظواهر الطبيعة التي تعدّ تجليا لارادة الالهة ، غضبا ورضى ، كما تسيطر الارواح الشريرة التي تتحكم في مصائر البشر، انه عصر الاساطير الوثنية الذي تحكمه سلطات كهنوتية تعلن انها تستمد حقوقها في تنفيذ ما تراه من قوانين من إرادة الالهة العليا. ويكون التخويف من غضب الآلهة المتجلّي في غضب الطبيعة هو الوسيلة لضبط جماح الفرد، ولتنفيذ القانون الرباني في هذه الحقبة من حياة المجتمعات.

من هذا يبدو بوضوح تأثير الفكر الديني في نشاة الدولة لدى فيكو، فهو يعتبر الدين اساسا لخلق هذه المؤسسة التي يستند عليها قيام الحضارة . وهنا مبعث تقارب فكره مع ابن خلدون الذي جعل البداوة اصلا للدولة ، الا ان هذه البداوة لا يستقيم امرها دون عصبية (دينية) لتتحول الى دولة، حين قال تحت عبارة : ان الدول العامة الاستيلاء ، العظيمة الملك، اصلها الدين، اما من نبوة ، او دعوة حق، وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الاهواء على المطالبة، وجمع القلوب و تأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه، ويسند ابن خلدون رأيه بآية كريمة تقول: "لو أنفقت مافي الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم" (ابن خلدون، المقدمة:٢٧٧) و " لان الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها" (ابن خلدون، المقدمة:٢٧٧).

وبمرور الزمن، و من دون تخطيط و بشكل تدريجي، يدخل المجتمع في عصر جديد، او المرحلة الثانية (مرحلة الابطال) التي يبدأ فيها مجتمع الآلهة في الاتحاد والدخول في تجمعات اكبر من اجل مواجهة خطر خارجي، او مقاومة تدهور داخلي. وفي هذه المرحلة يغلب على الطبيعة البشرية حب البطولة وتمجيد القوة، ويتخذ الدين و الادب والفلسفة طابعا اسطوريا خاصا، اما السلطة فانها تنقل من ايدي الكهان والرؤساء الدينيين الى رجال الحرب والفروسية. وفي هذه الحالة تصبح القوة هي القانون النافذ، والحق تقرره القوة المسلحة وحدها، ويرتبط بكل ذلك نظام ارستقراطي يقوم على الفصل التام بين حقوق الأسياد وحقوق الشعب (او العامة) وهذه

المرحلة (مرحلة الابطال) لدى المفكر الايطالي يقابلها (طور الاستبداد) لدى ابن خلدون . اي الاستبداد على القوم والانفراد دونهم بالملك و كبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة (ابن خلدون ، المقدمة:٣١١).

ويواصل المجتمع ، وبالتدريج ايضا وبسبب تطور العقول ومحاولة استحصال الحقوق، يواصل سيره و يدخل مرحلة جديدة حين تبدأ جماهير الشعب في الحصول على حقوقهم كمواطنين، فتحل المرحلة الثالثة(عصر الانسان) الذي يتسم بالديمقراطية ، ويتم فيه الاعتراف بسواسية البشر، وتسقط النظم الاستبدادية، لانه عصر عقلانى يؤمن بقدرات الانسان، ويتطلع الى السيطرة على الطبيعة، و ينعكس ذلك على مفردات اللغة ونوع القوانين التي ترتبط بمصلحة الجماعة.

ويرى فيكو ان هذا العصر يحمل معه بذور انهياره و فنائه، اذ ان الديمقراطية واعلان المساواة بين افراد المجتمع لا تلبث ان تغري جماهير العامة بالتطرف في المطالبة بحقوقها ، وتزداد حدة الصراع بين طبقات المجتمع، فينشا من ذلك ضعف الروابط التقليدية بين هذه الطبقات، والشك في بعض القيم المقبولة والعادات الاجتماعية المعترف بها، فيكون الانحلال والفساد الذي يؤذن بانتهاء الدورة الحضارية كلها، فاذا وصل المجتمع الى مثل هذه الحالة من التدهور تعذر الاصلاح الداخلي، فلا يبقى الا غزو اجنبي من الخارج ، او انحلال اجتماعي شامل من الداخل ، يعود بعده المجتمع الى بربرية العامة. لتبدا دورة حضارية جديدة. بعد ذلك ، هي في حد ذاتها أرقى من الدورة التي سبقتها، وان سارت على النمط نفسه، متدرجة — كالعادة- من عصر الالهة الى عصر الابطال، ثم الى عصر الانسان، لينزلق بعدئذ (المجتمع) الى بربرية جديدة، وهكذا دواليك تمضي الحياة الانسانية، في دوة دائمة تمليها الطبيعة العقلية التي ركب عليها البشر (الشرقاوي:٧٨).

وقد لاحظنا ان نهاية الدولة لدى ابن خلدون تماثل مالدى فيكو. وبما ان الدولة لدية هي دولة بدوية (دائما) فليس للديمقراطية شان فيها، بالصيغة التي طرحها فيكو. فقد ذكر تحت عنوان "كيفية طروق الخلل للدولة" يقول: ان سبب ذلك يعود الى ضعف الشوكة والعصبية (القوة والجند) اولا، ثم "المال الذي هو قوام اولئك الجند" ثانياً"(ابن خلدون ، المقدمة

:٥٢٢)" "عندها ياخذ صاحب الامر رعيته بالقتل والاهانة وسلب النعمة والترف الذي تعوّدوا الكثير منه، فيهلكون ويقلّون وتفسد عصبية صاحب الدولة" وتتجاسر الرعية" عليه وعلى بطانته تجاسرا طبيعيا " (ابن خلدون، المقدمة: ٥٢٢) ولان صاحب الدولة وبطانته لايستطيعون الايفاء بمتطلبات الدولة، وبسبب من زيادة" عوائد الترف، فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتد ايديهم الى جمع المال من اموال الرعايا. من مكس او تجارة او نقد" (ابن خلدون، المقدمة:٥٢٦) بل ان القائم بالدولة يذهب الى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة من قِبَلِ الجند والمال والولايات ، ليجري حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعمالات وتوزيع الجباية على الارزاق (ابن خلدون، المقدمة:٥٢٩).

لقد كان لهذه النظرية (نظرية الدورات الحضارية المتتابعة) اثرها الواضح في افكار كثير من فلاسفة التاريخ بعد ذلك ، من امثال (هردر وهيجل وماركس، ثم شبنگلر وتوينبي) كل على طريقته الخاصة. ولكن فيكو يؤسس مذهبة في التعاقب الدوري الحضاري على اساس من هذا الترابط الداخلي بين الانماط الثقافية المختلفة السائدة في المجتمع ، اذ يجعل دوائره الحضارية يفضي بعضها الى بعض، فلها دائما عودات، ومع ذلك فان هذه العودات لاتعني – بالضرورة – ان التاريخ يعيد نفسه، لان مسار التاريخ ليس عجلة تدور حول نفسها، بحيث يمكن لفيلسوف التاريخ التنبؤ بالمستقبل ، وانما يدور التاريخ- في راية في حركة لولبية صاعدة ومتجددة على الدوام، كحركة المتجة الى قمة الجبل بالدوران الصاعد حوله بحيث تعلو كل دورة التي سبقتها فيزداد افقه اتساعا وشمولا فنجد – كما يقول – ان البربرية المسيحية في العصور الوسطى، تختلف عن البربرية الوثينة في عصر هوميروس، بما تحمله من طابع يقطع بانها تعبير عن العقلية المسيحية بكل معاني الكلمة (كولنجوود، ١٩٦١: ١٣٦- ١٣٧)، (الدوري:٦٨)، (صبحي:١٦٠)، ولعل هذا التجدد الدائم لحركة التاريخ هو السمة التي تميز نظرية فيكو عما سبقتها من نظريات تقول بالدورات الحضارية للتاريخ وتلتزم منهجا صارما في القول بالعودات التاريخية، مما يسهل معه القول بالتنبؤ ويصعب معه القول بالتقدم، كما عند افلاطون من القدماء وابن خلدون ، وميكافيلى من مؤرخي عصر النهضة.

وفي كل حلقة من هذه الحلقات الحضارية ترتبط الانماط الثقافية السائدة في المجتمع ، من الدين والسياسة والفن والادب والتشريع والفلسفة، ارتباطا عضويا داخليا، بحيث يصبح لكل حلقة تاريخية طابعها الحضاري الخاص بها المتغلغل في مجالالتها الثقافية المختلفة. اما كيف يتشابه ماتفرزه العصور التاريخية المتناظرة من ادوات التعبير والتفكير والاعتقاد والتنظيم.. الخ، حين تمر الحضارة بهذه العصور (المراحل) بالتتابع، فيرى فيكو ان كل عصر من عصور البطولة اتبع بعصر اخر كلاسيكى تميز بسيطرة الفكر على الخيال ، وتفوّق النثر على الشعر، والمعايير الاخلاقية التي تقوم على السلم بدلا من الحرب، وفي عصر البربرية يظهر التأمل، او التفكير البربري حيث مازالت السيطرة للفكر، حسب قوله ، ولكنه تأمل وتفكير من النوع الذي استنفذ طاقته الابتكارية او الانشائية. فلم يعد الا نسيجا من المظاهر الجوفاء ذات الطابع المتكلف الفج . (كولنجوود، ١٩٦١: ١٣٦) .

ان المرحلة الاخيرة، التي تأتي في خاتمة الدورات ، هي مرحلة يتردّى فيها الشعب الذي يحكم نفسه في هاوية الفردية الانانية، فلا يتعاون افراده في سبيل الصالح العام، فتقع البلاد فريسة للبرابرة ، وهم اقوام -اي البرابرة- يعيشون في مرحلة الالهة ، واذا استعصى وجود مثل هؤلاء البرابرة "قوة خارجية" فانها تدمر نفسها بالفوضى .

وهذا الكلام اشبه بما يراه ابن خلدون حين قال: " تضعف حماية الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول او من تحت يديها من القبائل او العصائب" (ابن خلدون، المقدمة:٢٩٨) واذا قدر لدولة ان تتجاوز العمر المحدد لها، فان ذلك يحصل ليس لانها مازالت قوية او لوجود من يدافع عنها، انما لتأخر وصول الطالب والقوة الجديدة التي تاتي للقضاء على الدولة الهرمة" فيكون الهرم حاصلا مستوليا والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا" (ابن خلدون، المقدمة: ٣٠٣) او بكلمة اخرى من فيكو : ان العناية الالهية تتدخل في الازمات و حالات الفوضى باظهار بطل فان لم يكن فبغزو من شعب اخر ارقى ، فان لم يكن ، طبقت دواءها الاخير: الفناء (صبحي :١٥٣) .

ان الفوضى التي تحدث عنها فيكو، والتي تحل بالدولة قبل وقوعها فريسة للبرابرة الجدد وسقوطها ، يجدها ضرورية — مرحليا — لتجديد شباب و قوة الحضارة، فتعقبها فترة تجعل كل

فرد في حاجة الى مجرد ضرورات الحياة. وهذه الضرورة تدفع الناس الى الاتحاد لانتاج السلع المادية، واذا ماشاهد غيرهم ما كسبوه من ميزات اندفعوا لتقليدهم والرجوع الى الفضائل البسطية التي كان عليها الناس في اول امرهم ، اي الى قيم الاخلاص والصدق والدين.. فتحفظ الجنس البشري الحضارة الى الابد (نف، ١٩٦١: ١١٢) . وقد وصف فيكو تلك الفوضى وكأنه – كما يقول ايمري نف- كان يتنبّأ وهو ابن القرن السابع عشر والثامن عشر، اذ ينطبق كلامه على اوربا بين الحربين العالميتين في القرن العشرين، اذ يقول : واذا فسد امر الشعوب بهذا المرض الذي ينتاب ضمير المواطنين، فان العناية الالهية تلجأ في شدة المرض الى هذا العلاج الحاسم، وهو انه لما كانت مثل هذه الشعوب قد اعتادت، كالحيوانات، ان تفكر في فائدتها الفردية فحسب، واصبحت تعيش في انعزال روحي، وانعزلت امانيها حتى صار من غير الممكن ان يتفق فيها اثنان مما ينتج عنه قيام الشيع العنيدة والحروب الاهلية اليائسة، فتتحول المدن الى غابات، والغابات الى جحور يختبىء فيها الناس، وتتمخض العقول الخبيثة عن آراء مشؤمة هي اشد هولاً من الوحوش الهمجية بتفكيرها الذي هو اسوأ من همجية الحس الاولى ، لما كان الامر كذلك فان هذه الشعوب تبدا في تثبيط اعمالها نفسها" (نف، ١٩٦١: ١١١) . ياترى ماذا كان سيقوله فيكو لوتسنّى له ان يعيش احداث القرن العشرين والواحدوالعشرين؟ واسمع الى نعي ابن خلدون للدولة حين تهرم ، وحين لا تنفع معها جرعات التسكين ولا المنشطات، ففي مبحث "ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع" يختم كلامه بالعبارات التالية:

"ربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذبالها "فتيلها" ايماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل فانه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال ، وهي انطفاء، فاعتبر ذلك" (ابن خلدون، المقدمة:٥٢١) او كما جاء في الاية الكريمة" ولكل اجل كتاب".

وبعد ، فان افكار فيكو في تعاقب الدورات تطغى عليها المؤثرات الدينية لا سيما تاثيرات (العهد القديم- التوراة) ، الامر الذي جعل آراءه تبتعد عن الواقع التاريخي احيانا، على حين نجد ان افكار ابن خلدون تتسم بالواقعية ، وربط الاسباب بالمسببات ، بحيث تفضي الموجودات

و الوقائع الى بعض، حتى تكاد العناوين التي وضعها على عشرات الفصول التي يحويها كتابه تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل .

خاتمة:

اذن هناك، وحسب هذا التنظير التعاقبي لمراحل الحضارة ، جزم بوجود طريق متواصل دائماً للتاريخ تمر فيه كل أمة، طريق تبدأ فيه من حيث انتهت اليه أمة سابقة انقرضت، طريق محطاته هي بداية الانطلاق والتقدم الصاعد عبر الاستيعاب المستمر والهضم، ثم النضج وظهور ملامح الاشباع والعطاء، واخيرا التوقف والتدهور والسقوط الأبدي الحتمي ، عبر اجيال اربعة ، (الدورات الثلاث) داخل حلقة مقفلة متواصلة (عند ابن خلدون) وعبر المراحل الثلاث المتصاعدة – حتى في حالة الانحدار – عند فيكو ، فالانحدار الجديد ارقى من الانحدار السابق، وادنى من اللاحق ، فتصل الامة في صيرورتها الى اوج الحضارة ، لفترة طويلة او قصيرة ، ولكنها لابد ان تنحدر في نهاية الامر.

وبوسع المؤرخ ان يعرف الدور الذي تمر به الدولة بمعرفة خصائص العصر الذي نعيش فيه، وذلك بتحليل مفردات ثقافة العصر وبنيته الفكرية (من لغة وتشريعات ومعتقد و أداب وفلسفة... الخ) . وهذا يعني ان هذه النظرية تعتمد في دراسة التاريخ- اذا انعدمت السجلات ومواد التاريخ – على مواصفات هذه المفردات، لانها تبطن الشيء الكثير من المعرفة التاريخية.

واخيرا : فان اهم ما يمكن ان نتعلمه من هذه النظرية هو ان ليس من الصعب إعداد أدوات علمية لكتابة تاريخ يقوم على قواعد اجتماعية للتطور تضمن حدوث طراز واحد من الحياة وتطورها في تاريخ كل امة، وان ذلك التطور يتم على صورة دائرة كبيرة تشمل الامم جميعا، لا امة واحدة فحسب (مؤنس ، الحضارة، ١٩٧٨: ٢٧٩).

الهوامش:

١- ابن خلدون عبدالرحمن بن محمد (٩٣٢- ٨٠٨هـ/١٣٣٢- ١٤٠٦م) ولد في تونس حيث درس بها، وتوفي بالقاهرة، اشتهر ب(المقدمة) التي وضعها لكتابه (العبر و ديوان

المبتدا والخبر...) وهو من رواد فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، جعل التجربة اساس العلم، وذكر ماتعرض له المؤرخون من مغالط واوهام، وكان يدعو الى دراسة التاريخ على أساس ربط العلة بالمعلول.

٢- جيوفانى باتيستا فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤) Giovanni Battista Vico الفقية والفيلسوف والمؤرخ الايطالي. ولد في نابلي وعلم في جامعتها، اهم مؤلفاته (اسس علم جديد) و (القانون العالمي) . درس العلاقة بين تاريخ القانون وتطور العقل . ويرى ان تاريخ البشرية يتمثل في سلسلة من عمليات تدرجت في ادوار متتابعة مستمرة.

٣- ازوالد شپنگلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦) Oswald Spengler فيلسوف الماني، جمع بين دراسة الرياضيات والتاريخ الطبيعي والفن والتاريخ. وضح كتابه عن "تدهور الحضارة الغربية" . تقول نظريته بان معرفة التاريخ هي معرفة فطرية وجدانية . وان على المؤرخ ان يتوسم من خلال الاثار والاخبار والارقام روح الحضارة. ويرى تشابها بين دورات الحضارات من حيث النشاة والنمو والشيخوخة والفناء . وكان يرى ان بالامكان التنبؤ بمستقبل الحضارة بناء على دراسة الحاضر. وان الحياة والتاريخ قائمان على من يتميزون بالارادة والعزيمة والقوة دون اهل العلم والفكر والمثل. وكان متعسفا في ذلك. اذ ان الحياة والتاريخ قائمان على اكتاف هؤلاء جميعا.

٤- ارونولد توينبي (١٨٨٩- ١٩٧٥) Arnold Toynbee المؤرخ البريطاني الشهير. له العديد من الكتب التي تعالج موضوعات التاريخ والحضارة والدين. اشهرها "بحث في التاريخ" اختصره (دى. سي. سمرفل) وترجم الى العربية مرتين: (١) في العراق- بقلم الاستاذ طه باقر (١٩٥٥) . و (٢) في مصر بقلم الاستاذ فؤاد محمد شبل (١٩٦٠).

يرى توينبي ان اصل الحضارات لا يرجع الى أصل جنس او بيئة ذاتهما. بل على مبدا "التحدي والاستجابة" وبفضل الاقلية الخلاقة. عرف توينبي في الوسط العربي بمناصرته للقضية العربية الفلسطينية. ومناهضته للصهيونية وللعنصرية.

مصادر البحث:

القران الكريم

ابن خلدون ، عبدالرحمن محمد المقدمة، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٩ .

بدوي، عبدالرحمن "ابن خلدون وارسطو" ، مهرجان ابن خلدون .

بوتول ، غاستون تاريخ السوسيولوجيا، بيروت : مطبعة عويدات ، ١٩٧٧.

جيري، ويد المذاهب الكبرى في التاريخ، بيروت : دار القلم ، ١٩٧٢.

الخضيري، زينب محمد. فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

بيروت، دار التنوير للطباعة، ١٩٨٥.

الدوري، عبدالعزيز "فلسفة التاريخ" الكويت: مجلة عالم الفكر، مجلد٢، العدد٢.

الشرقاوي، عفت ادب التاريخ عند العرب، بيروت: دار العودة. ١٩٨٢

صبحي، احمد محمود في فلسفة التاريخ .الكويت ط ٤-١٩٧٥

الطالبي، محمد منهجية ابن خلدون .

العلي ، صالح احمد تفسير التاريخ، بغداد: مطبعة الارشاد ١٩٦١

كولنجوود فكرة التاريخ، القاهرة: لجنة التاليف والترجمة والنشر،١٩٦٨

مسلم، عبدالرزاق "نظرية ابن خلدون في الدولة" القاهرة: مجلة الطليعة، العدد١٩٦٦،١٣

مؤنس، حسين الحضارة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، سلسلة عالم المعرفة،١٩٧٨.

ناجى، عبدالجبار "تتبع تاريخي لمحاولة ابن خلدون" ، بغداد: مجلة المؤرخ العربي، العدد٢٢، ١٩٨٢.

نف، ايمري المؤرخون وروح الشعر، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٦١.

هوركهايمر، ماكس بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية.

ترجمة محمد على اليوسفي، بيروت: دار التنوير ١٩٨١.

نظريات في (فلسفة التاريخ) في القرن العشرين

تمهيد: تجيب نظريات فلسفة التاريخ عن سؤال مفاده: ماالذي يحدد مسار التاريخ؟ لأن تعقيد تاريخ الانسان جعل كل فيلسوف يتناوله من بعد معينّ .وقد إخترنا في هذا الكتاب بعض ابرز تلك الفلسفات التي أثّرت على الفكر الفلسفي فى التاريخ، تلك التي حاولت الاجابة – قدر الامكان – على اسئلة كانت – ولاتزال – تدور في خلد الانسان، واشتد إلحاح تلك الاسئلة اكثر في العقود الاخيرة، تلك الاسئلة التى تدور حول علل قيام الحضارات وتطورها ومصيرها ، و معرفة ما يحيط بمستقبل الانسان. وحين لم يسعفه الجواب لجأ الانسان الى وضع الفروض والنظريات ، علّه ينفذ ببصيرته الى ماوراء جدران المستقبل التي غطت الدرب الطويل الذي سلكته الحضارات في مسيرتها.

فالانسان المعاصر صار يسأل: هل نحن متحضّرون؟ وماهو مقياس التحضر؟ هل كان اجدادنا الذين عاشوا حياة بسيطة في الكهوف والخيام والاكواخ يصطادون ويسرحون، يلتقطون الطعام، يرعون الماشية ، هل كانوا اسعد حالا؟ وهل خلت حياتهم من القلق والبحث والهموم؟ وماهي اسباب شقاء العصر وقلقه؟ وهل جلبت الحضارات الحالية التي نتمتع بثمارها، بانجازاتها، وتكلّفنا اثمانا باهظة ندفعها على حساب قيمنا الروحية والحضارية؟ وعلى اتلاف عصاراتنا النفسية والعصبية، هل جلبت الحضاره الخير الى الانسان والطمانينة الى النفوس؟ تلك هي ابرز ما حاولت (فلسفة التاريخ) الاجابة عليها في النظريات التالية :

الفلسفة الطبيعية في تفسير التاريخ

"الخاصية الاحيائية " للحضارات لدى شبنطلر:

ليس ثَم معنّي بقضايا التفسير التاريخى الا وترك شبنگلر بصمات تفكيره عليه، وفي مقدمته (ارنولد توينبي) اكبر مؤرخي العصر (وغيره عديدون – كما سنرى) وابرز من اثر في تفكيره هو الشاعر الالماني الكبير جيته "غوته Goethe ١٧٤٩- ١٨٣٢" والفيلسوف نيتشه.

لشبنگلر تصور جديد و تفسير خاص لنشأة الحضارات وفنائها، يعتمد على تصور بيولوجى لحركة التاريخ، يختلف في جوانب معينة عن فكرة التعاقب الدوري ، لدى كل من ابن خلدون وبعده بقرون فيكو. وعرض افكاره في فلسفة التاريخ في كتابه الرئيسى (انحلال الغرب The Decline of the west) الذي ترجم الى العربية باسم."تدهور الحضارة الغربية" واودع فيه فلسفته، ودرس ظاهرة تشكّل الحضارات دراسة مقارنة بأسلوب يميل الى الغموض الشعري – احيانا – والخطابية والاعتماد على الحدس الذاتي والرؤية الروحية الخاصة بفكرة التاريخ، اكثر مما يميل الى العرض المنهجي المنظّم، والتحليل المنطقي المرتب ، عكس ماهو حاصل عند كثير من فلاسفة التاريخ بينهم توينبي، وبعده زعيم مدرسة الحوليات الفرنسية (فرناند برو ديل) ولاسيما في كتابه الاساسي (تاريخ البحر المتوسط).

يعتقد شبنگلر ان التاريخ يمثل سلسلة متتابعة من الاحداث الفردية المتكاملة (المستقلة) التي يسميها ثقافات ، ولكل ثقافة طابعها المميّز، اما اطار نظريته فيستند في جوهره الى الفلسفة الطبيعية بدلا من المبدا التاريخي الذي يقابله . وقد اسرف في هذا الاتجاه الطبيعي حَدّاً لم يصل اليه حتى مفكرو القرن التاسع عشر الذين تتبعوا المنهاج الوضعي ، بما بذلوه من جهود استهدفت تحويل التاريخ الى علم من العلوم . ويقول في هذا انه اول من

فعل للتاريخ ما فعله نيوتن للرياضيات، اذ انه رسم الظواهر التي كانت منفصلة عن بعضها في السابق في كيان متماسك من المعرفة .

ولتوضيح ما يقوله شبنگلر في شتى مناحي فلسفته التاريخية قسمنا افكاره الى عدّة محاور :

(المحور الاول)

(موقف شبنگلر من آراء جملة من مؤرخي و فلاسفة التاريخ الاوروبيين ومحاولته دحض (او تصحيح) تلك الاراء والرد عليها)

أولاً : الدعوة الى ثورة كوبرنيكية:

يبدا شبنگلر بالدعوة الى ثورة كوبرنيكية في دراسة التاريخ الحضارى لتصحيح وهمٍ ترسّخ — و لايزال — في أذهان الاوروبيين مفاده ان الحضارة الغربية قطب ثابت للحضارات ينبغي ان تقاس على أساسه الحضارات الاخرى . فكان الناس على قناعة قبل كوبرنيكوس حين اعتقدوا ان كوكب الارض ثابت ، وانه المحور الذي تدور حوله الكواكب الاخرى جميعها . ثم تخلوا عن هذه القناعة بعد ان تكشّفت آثارها على كافة الاصعدة . فعلى الاوربيين الان كما يقول شبنگلر ان يحتذوا حذو تلك الثورة و يطبقوها على حضارتهم، ويكفوا عن تصورهم القائم على الاعتبار المذكور، فبمثل هذه الثورة في فهم التاريخ نستطيع ان ندرس كل حضارة على اعتبارها ظاهرة مستقلة شبيهة بالكائن العضوي المستقل. ذلك ان كل حضارة كيان مستقل منعزل عن كيان غيره من الكيانات الحضارية، ولاسبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى مادامت كل حضارة، بوصفها كائنا عضويا، ووجودا حقيقيا، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها، ومانشاهده من التشابه في الموضوع او في اسلوب التعبير بين حضارة واخرى، انما هو — في راي شبنگلر — مجرد وهم، انه ليس الا تشابها في الظاهر لايتعدى الى الجوهر لان كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف من حضارة الى اخرى تمام الاختلاف .

فالمؤرخ الاوروبى يتبنى النظرية البطليموسية الخاطئة بعد تطبيقها على التاريخ، اذ يصور اوربا الغربية قطبا ثابتا لشتى الحضارات "دون ماسبب مفضل الا لانه يعيش فوقها" و الثورة الكوبرنيكية في التاريخ هي التي تتغير بتصور الحضارات الاخرى تدور في فلك اوربا الغربية بوصفها مركز الاحداث العالمية، يستبدل بها شبنكلر هذه الفكرة بفكرة دراسة كل حضارة على حدة، فلا تتفوق الحضارة الاوربية على' غيرها من الحضارات ، لانه ربما كانت هناك من الحضارات ماتفوق على' الحضارة الاوربية من حيث عدد الشعوب المنضوية تحتها، ومن حيث عظمتها الروحية وقال :" لم يبق اذن الا القيام مرة ثانية بما قام به كوبرنيكس من قبل حين حَرّر النظر باسم المكان اللامتناهى ، ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرير منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون، كما تصوره بطليموس، الى نظام الكون كما نتصوّره اليوم صحيحا اي عدم اعتبار الارض مركزا للكون العظيم كلّه كما كان يعتقد بذلك بطليموس و غيره – بل اعتبارها جزءا من هذا الكون كوكبا بين الكواكب مهما سما هذا الكوكب (الارض). وتطبيق ذلك على الحضارة الاوربية في ضرورة عدم اعتبارها مركزا للحضارات ، كما يعتقد بذلك بعض الاوربيين، بل اعتبار هذه الحضارة جزءاً او واحدة من الحضارات الانسانية، حضارة بين الحضارات مهما كانت الانجازات التي قدمتها .

ثانياً: نبذ التقويم الاوربى:

ارتبط بوهم مركزية الحضارة الاوربية وهم آخر يخص التقويم الاوربى الذي يحاول ان يجعله مقياسا لدراسة تاريخ او ازمنة الحضارات الاخرى . فقد قسم الاوروبى أجندات التاريخ الى " قديم، وسيط ، وحديث" بموجب منهاج تافه سقيم غير ذي معنى حسب وصف شپنگلر الى حد لايصدقه العقل، لكنه منهاج ، على كل حال، سيطر على تفكيرنا التاريخى سيطرة مطلقة " وان الاوروبى يجعل تواريخ عظمى' ذات ديمومة تبلغ دورات الفية من الاعوام وحضارات جبارة غارقة في القدم تدور حول هذا القطب بكل بساطة و تواضع. انه منهاج غريب طريف لشمس و كواكب!" وبهذا التقويم الاوربى الخاطئ – كما يرى – تتقلص

تواريخ حضارات بعيدة، لها الاف الاعوام كتاريخي الصين و بلاد الرافدين ومصر فتغدو تواريخ لاقيمة او تاثيرلها، " بينما نرى بعض العشرات من الاعوام منذ عهد مارتن لوثر ، وخاصة منذ عصر نابليون تنبلج ضخمة كانها الاطياف المنكسرة " . وان اعتبار التاريخ الحديث – مثلا – يبدا من عصر النهضة ، او من الثورة الفرنسية ، ليس الا اعتبارا خاطئا ، لاننا بذلك نهمل تواريخ مجتمعات تقع خارج بقعة اوربا، واذا كان هذا الامر جائزا، فعندئذ يحق للمؤرخ الصينى – كل الحق – ان يضع تاريخا للعالم يمر بالحملات الصليبية و بعصر النهضة وفريدريك الكبير مرورا صامتا بوصفها احداثا تافهة غير ذات بال.

ثالثاً: لا لفكرة التقدّم:

ارتبطت فكرة التقدم ، منذ نشأتها ، بالعلوم و تطورها ، وما ترتب على ذلك من كشف للمجهول، كان من نتائجة عصر الانوار "او عصر التنوير او الاستنارة" Enlightenment" بكل ما ارتبط به من تفاؤل وثقة بالمستقبل، ورغبة في السيطرة على الطبيعة، واستعلاء على الماضي، وتطلع الى التحكّم في صناعة التقدم. وقد ظهرت فكرة التقدم في كتابات العديد من مفكري الغرب، ولاسيما في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وعلى الرغم من ان هذه الفكرة قد حظيت على تأييد واسع ، الا ان بعض المفكرين عادوا الى الأخذ بفكرة اخرى مفادها (النكوص) او في صورتها المعدلّة في نظرية (التعاقب الدوري) المذكورة ، او نظرية (اللاتقدّم).

كان شپنگلر على رأس دعاة فكرة "اللاتقدّم" ومن ثم فانه كان يرى في التاريخ عبثاً، او عملا غير ذي غاية 'فكان يعلن في (التقدّم) ان لا تقدّم، فكما ان كل جيل من البشر لايختلف عن الجيل الذي سبقه، فان الامر كذلك في الحضارات . واعلن : في (الهدف) ؟ ان لاهدف ، وانما هي عملية بايولوجية كالحياة نفسها .

واعلن ان نظرية (التقدّم) قد أخطأت في فهم مسار التاريخ، اذ تصوّرته تقدّما مطّردا للعقل البشري الى ما لانهاية ، بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية ، تنبت ، وتنضج ثم تذبل لتفنى. ان تاريخ

الحضارة كتاريخ اي كائن حي، إنساناً كان او حيوانا او نباتا . وتصور التاريخ وكأنّه يتقدّم الى مالانهاية، يماثل تصور نموّ اليرقة بالتغذي الى غير نهاية، فكما للكائن الحي دورة حياة، كذلك للحضارة دورة حياة مغلقة.

ولاشك ان طبيعة الحرب العالمية الاولى، وما نتج عنها من آلام وويلات عذّبت ضمير البشرية، ودفعت بعض الكتّاب (من مفكرين و فلاسفة و ادباء و فنانين ... الخ) الى التشاؤم والوقوف بوجه نظرية التقدّم. فعبّر شبنگلر عن معارضته لتلك النظرية ، وابرز من نادى بحركة النكوص المتدهور للتاريخ، من مفكري اوربا: (جورج سوريل) و (ادور كربنتر) في كتابه (المدنية ، اسبابها وعلاجها!) والكاتب الايرلندي الشهير (جورج برناردشو) و (البرت شفايتزر) في كتابه (فلسفة الحضارة) وشاعر المانيا الكبير المذكور غوته وغيرهم.

رابعاً: وهم التاثير والتاثر

يوجه شبنگلر نقده لمناهج دراسة التاريخ وفلسفته المالوفة لدى مؤرخي اوربا و غير اوربا، ويرى ان النظرة الموضوعيه للتاريخ تقتضي دراسة الحضارات من غير انشغال كاذب وغير مجد بالبحث في المؤثرات والمصادر الخارجية في نشأتها وتطورها ، فليس ثم مايشار اليه لتفسير حضارة ماخارج هذه الحضارة ذاتها، ويعتقد شبنگلر ان المؤرخين الذين يقولون بوجود روابط بين الحضارات يخطأون خطأً بالغا، اذ يعنون بفكرة التاثير والتاثر، مع ان مايرونه من تشابه في بعض الصور والاوضاع بين حضارة واخرى، ليس الا تشابها في المظهر الخارجي فحسب بل ان هذا التشابه قد يكون نوعا من (التشكل الحضاري الكاذب)، حين يحدث ان تنتشر حضارة قديمة على بقعة تولّدت فيها حضارة جديدة (ناشئة) انتشارا قويا يحول بين هذه الحضاره الناشئة وبين التنفس والنمو الطبيعي ، فلا تستطيع هذه ان تنمي صور تعبيرها الخالصة ، بل يحال بينها وبين نضوج شعورها بذاتها، فلا تلبث ان تصب كل ما ينبثق من أعماق روحها الغضة في تلك القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الاجنبية عنها، "ولا تلبث انواع الشعور الشابة الزاهرة ان تتحجر في الاثار الهرمة الفانية".

واذا كانت كل حضارة تعبر عـن دورة حياة مقفلـة فـلا مجال للقـول بالاصـول الاجنبيـة لمظاهر الحضارة ، فذلك وهم راجع الى محاولة نفـي خصوصية الحضارات القوميـة ، او مايسمى بـ"عالمية الحضارة"حيث اللاحقـة" تقتبس مـن السابقة . لقد تصور المؤرخون الغربيون ان الحضارة الاسلامية قد اخذت مـن اليونانيـة لتسلمها بعـد ذلـك الى الحضارة الغربية، وهذه فريّة لايقبل بها شپنگلر، ويعتبرها نظرة سطحية نحو مسار التاريخ.

ولاننسى ان مفكرين وفلاسفة عديدين قد تاثروا بأفكار شپنگلر نفسه ذلك (التأثير) الذي ينفيه شپنگلر بنفسه (!) وهذا – لعمري – من المفارقات، وهل نستطيع ان نؤكد بعد ذلك عدم تاثره هو بأفكار السابقين؟

المحور الثاني : نظرية شپنگلر

أولاً: قيام الحضارات

يرى شپنگلر ان ميلاد الحضارة يتّم في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كـبيرة، عـن الحالة الروحية الاولية للطفولة الانسانية الابديّة، كما تنفصل الصورة عما ليس صورة ، وكما ينبثق المحدود والفناء مـن الـلا محدود والفنـاء. وهـي تنمـو في تربـة بيئـة يمكـن تحديدها تمام التحديد، وتظل مرتبطة بها ارتباط النبته بالارض التي تنمو فيها .

وبميلاد الحضارة الجديدة تتحول الفوضى المطلقة الـتي كانـت شـائعة في المجتمـع، الى الخضوع لارادة النظام المبدعة المتحفزة للخلق في شتى المجالات الثقافيـة وتـستمر حيويّـة الابداع في الحضارة ثم تتوقف عند حدّ معـيّن فيبـدا العـدّ التنـازلي بعـد وضـوح خـط انكسار عمر الحضارة .

وهذا يعني ان الحضارة عند شـبنگلر إنبعـاث روحـي لجماعـة مـن النـاس يـربطهم مفهوم متقارب للوجود، فينعكس ذلك على مختلف صنوف النشاط، في الدين والفلسفة والادب والفـن والاقتـصادوالقانون والـسياسة والحـرب. وفي ذلـك يكـون مفهـوم هـذه الجماعة المتميز في المكان الذي يعيشون عليه، ويمارسون نشاطهم فيه، هـو مجـال التعـبير عن هذه الانبعاث الروحي.

والذي يجعل تلك الجماعة من الناس تبدا بصناعة تاريخها و حضارتها هو (المصير) الذي أحلّه محل "العلّية" لان هذه تلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية، ولان مقولة (المصير) اكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ . ويرى ان الانسان مجرد من الارادة الحرة، اذ عليه ان يخضع لمصيره و يذعن متفاعلاً مع المصير، فليس الانسان هو الذي يصنع الحضارة (ولكنها تُصنع به) ، وان الحوادث هي التي تختار انسانها وتصنع التاريخ. ويضرب شبنگلرالمثل بنابليون فيرى انه كان العربة التي ركبتها حوادث الثورة الفرنسية، وكان باستطاعة تلك الحوادث ان تجد آخرين على غرار نابليون، وهنا اظهر موقفه من اشكالية ظهور الابطال على مسرح الاحداث ، فهو يختلف في طرحه عما يراه توماس كارليل(-T-Carlyle-١٧٩٥-١٨٨١) ي كتابه ((الابطال و عبادةالبطولة)). ولايعني شبنگلر بالمصير ماتعنيه المسرحيات التراجيدية (المأساوية Tragedy) الاغريقية من مفهوم مرادف للجبر، او القضاء والقدر، بل يعني شعور الانسان بذاته مقابل قوة أنسانية اخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر،وهذا عين ما تأثر به توينبي حين طرح نظريته في (التحدي والاستجابة) حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة في الانسان من أجل تاكيد وجوده.

وتقضي فكرة المصير وجود عاملين :

١- ذات مستقلة لها طابعها المميز المستقل .

٢- وجود أحداث خارجية ، بينها وبين تلك الذات علاقة تحدّ.

فينشا نتيجة الاحتكاك والتصادم نوع من التفاعل يحدّد سلوك الذات في المراحل التالية . وينبغى ان تنفذ تلك الاحداث الخارجية الى المركز الباطن للذات ليتشكّل جوهر الذات .

حالات ميلاد الحضارات:

على ضوء مقولة المصير ثمة ضرورة لوجود عامل خارجي مستثير يستفز القدرات الكامنة لدى جماعة من الناس. وهذا لايعني ان العامل الخارجي هو الذي يصنع الحضارة ، بل يعني ان الخارج يقوم بدور الدافع لاستنهاض الهمم وتنشيط الامكانات ودفعها للقيام

بعمل خلاق، اي انه يحرّض المجتمع الجديد بالاسهام في بناء الصرح الحضاري او يستفزه، وهذا البناء او ميلاد الحضارة يكون عبر إحدى الحالات الثلاثة الاتية :

١- استثارة امكانات مجتمع يمر بحالة خمود، وكل ما حوله في فوضى واضطراب ، وذلك باستفزاز خلاياه النشطة الحيّة ، فتنبثق فجأة وتستيقظ روح جديدة زاخرة بقدرات خصبة ، وتظهر الى حيّز الوجود حضارة تقدم عطاءها في خطوط رائعة في شتى المجالات لتفرض ارادتها على تلك الفوضى وتحطّم مايعترض سبيلها بما لديها من طاقات غير متبلورة وغير معلنة. وهذه الحالة اشبه بادخال خيط في مجموعة خرز ملونة مبثوثة بغير انتظام، فتنتظم الخرز في ذلك الخيط، وتظهر في المجتمع ابداعاته في شتى المجالات من دين ولغة وعلم وفكر وفن وتشريع وفلسفة...الخ، حينئذ تطبع الانسانية في حقبة معينة بطابعها ، وتظل هذه الروح تطلق مالديها من قدرات في المجالات المذكورة، مادامت زاخرة بطاقة ذاتية خلاقة كامنة اذ ان الحضارة روح تكمن فيها القوى الخصبة المتوثّبة.

٢- وتنبثق حضارة جديدة في حالة اخرى حين تتلاقي (جماعتان) تكون إحداهما أشدّ قوة ولكن الاخرى اعظم إبداعا واكثر عراقة، ويكون لقاؤهما بمثابة لقاء (السيف) بـ(القلم) ، وينتهي اللقاء بهزيمة القلم وإنتصار السيف، كما يتراوى لمراقب و مؤرخ الاحداث، فيضطر الطرف المهزوم أن يتلاءهم ظاهريا مع الجانب الغالب مادامه لايستطيع ان ينمو او يعّبر عن طبيعته الخالصة، وتتشكّل مظاهره الحضارية في القوالب الفارغة التي فرضتها عليه الحضارة الاجنبية ، حتى ان الناظر الى سطح الواقع يظن ان الحضارة المغلوبة على امرها (المهزومة) قد إختفت ، بينما هي حيّة وكامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها.

ويضرب شبنگلر مثلا على ذلك ويقول: ان منطقة شرق البحر المتوسط انبثقت فيها حضارات عريقة وذات تأثير كبير في التاريخ القديم، لكن قوة خارجية غزت المنطقة متمثلة بفرض الاسكندر الكبير (القرن الرابع قبل الميلاد) الحضارة الهيلينية على مصر والشام والعراق والى تخوم الهند، فانتحلت اوجه النشاط الفكري والثقافي في هذه المنطقة صورة هيلينية، وظلت شخصيتها الحضارية الشرقية مطمورة لمدة تقرب من الف سنة، ولم تكن الصورة الهيلينية الاقشرة خارجية تحجب الحقيقة الجوهرية .

وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعددة ضد المنحنى الهيليني، في كافة المجالات الحربية والسياسية والثقافية والروحية ، متمثلة في ظهور المسيحية كدين جديد ظهر في المشرق العربي في فلسطين، وهي تنافي الوثنية الهيلينية ومن ثم الرومانية، ثم انتقلت المسيحية الى الغرب وصارت الدين الرسمي للدولة الرومانية منذ ان اعتنقها الامبراطور اوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وحين عادت روما لتحتل المشرق، ومن ثم تفرض عليه فهمها الخاص للدين المسيحي ، خالفها الشرقيون ولاسيما في مصرو الشام والجزيرة ثم ارمينيا – الذين اضطروا الى قبول الوجود الروماني، الا انهم عارضوا مذهبهم الكنسي الرسمي ، فانتشر في ديار الشرق مذهبا اليعاقبة والنساطرة اللذان يختلفان عن مذهب الدولة، ولاسيما فيما يتعلق بطبيعة السيد المسيح.

لكن ظلت منطقة الشرق هذه تتحيّن الفرص للتعبير عن نفسها بعد ان كادت تفقد شخصيتها الحضارية و الدينية، فكان تعبيرها الصحيح في ظهور الاسلام حين بعث الرسول الكريم "صلى الله عليه وسلم" ليبشّر بدين جديد انتشر بسرعة البرق في اقاليم الشرق التي خلعَت عن نفسها مظاهر الحضارة الأجنبية، تلك المظاهر التى لم تشّكل حضارة شرقية حقيقية لانها لم تَغُرْ في عمق الشرق، ولهذا يسمى شبنگلر هذا التشكّل بالتشكّل الحضاري الكاذب، فعاد (القلم) الشرقي (العربي الاسلامي) ليعبّر عن نفسه تعبيره الحقيقى ، بعد أن غزاه (السيف) الهيلينى ثم الروماني، ليشكل حضارة جديدة شملت الشرق برمّته ثم إمتدّ، من تخوم الصين الى مشارف فرنسا.

٣- اما الحالة الثالثة لقيام الحضارة فهي حالة إلتقاء حضارة أشد قوّة ، واكثر عراقة، واعظم خصوبة وامتدادا وخلقا وابداعا بحضارة لازالت في بداية طور تكوينها، ولهذا فانها تختنق وتختفي ، كما اختفت الحضارة المكسيكية ، وحضارة الهنود الحمر في الامريكتين ، فقد قضت عليهما الحضارة الغربية الحديثة، مثل حضارات الازتيك Azteque في وادي مكسيكو، و الأنكا Incas في بيرو، وحضارة المايا Mayas في امريكا الوسطى.

ثانياً: سقوط الحضارات:

ان الحضارة يستمر وجودها مادامت روحها تستمر في نضالها الشاق خالقة اثناء هذا النضال طائفة من الصور والاوضاع التي طبعتها بميسمها الخاص، ولكن ما ان تفقد قواها الخالقة، اما باختناقها تحت تاثير روح اخرى اقوى منها واخصب ، واما لانها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها ان تعلو على الحد الذي لايمكن اجتيازها، وحققت في الخارج كل ماتحتوى عليه من امكانيات، عندها ينضب دمها وتتحطم قواها، ويتحجر كيانها، فتصبح ((مدنية)) بعد ان كانت "حضارة" واستنفذت قواها المبدعة فينطفئ النور الذي كان متوهجا بها من قبل شيئا فشيئا ، ولايبعث الا شعاعا فيه من القوة الحقيقة اقل مما يدل على المظهر، انها كالشجرة التي فقدت عصارتها ونضب منها معين الحياة، وهذا لايعني انها تموت فجاة بالسكته القلبية، ولكنها تمر بخريف عمرها الذي لابد ان يعقبه شتاء، فالحضارة كالكائن العضوى تمر بنفس الادوار التي يمر بها هذا الكائن الحي ابان تطوره. فلكل حضارة طفولتها و شبابها ونضجها وشيخوختها ، او فصولها من ربيع وصيف وخريف وشتاء.

ويرى شبنگلر ان الحضارات الأوروبية اجتازت مرحلة الخلق والابداع، وسكنت السورة الحيوية التي كانت تمدها بالابداع ان " كانط Kant، ١٧٢٣- ١٨٠٤" الفيلسوف الالماني، يمثّل نقطة التحول من الحضارة الى المدنية اذ حدّد الصيغة النهائية للفكر الفلسفي فمالت الفلسفة من بعده الى الجانب العملي "النفعي – البراگماتى" المعّبر عن طابع المدنية.

ويرى شبنگلر ان النزعة الكلاسيكية في اواخر القرن الثامن عشر في اوربا تعبير عن شعور الروح بالحزن لاقتراب شيخوختها، ففي هذه المرحلة (الشيخوخة) يمتلك المرء الحنين الى الماضي، الى الطفولة ، ثم عبرت الحضارة الاوروبية عن جزع اشد في النزعة الرومانتيكية، فيها صوفية غامضة تعّبر عن جزع الحضارة على اقتراب نهايتها، بعد ان اصبحت منهوكة القوى، خالية من العصارة ، ونضب منها دم الحياة، وتفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتجد ملاذا لها في القبر.

بهذا الصدد قال غوته -الذي كان شبنكلر شديد الاعجاب به- "ان كل تقدم لايقابله تسام روحي فهو خطر ، فحين يسود العقل بأحكامه مظاهر التفكير فان هذا يعني نضوب الحضارة، وبدء عدّها التنازلي لتتحول الى مدنية ثم تنتهي"

لقد اصبح كل شي خاضعا لمنطق السبب والنتيجة "العلة والمعلول" واستحال الكيف" الحالة " الى كم "اعداد وارقام" ان عصرا تسود فيه الآليه البحتة، وينعدم فيه الابتكار الفني والفلسفي وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية هو عصر تدهور واضمحلال. ويعلن بمرارة: ان الوسائل قد تحولت الى غايات ، ويتمثل ذلك في مجالين اثنين: (١) النقد "المال". (٢) الآلة.

لقد اهتدى الانسان الى النقد ((العملة المال)) لاستعماله في التعامل والتبادل بعد ان عجزت عملية المقايضة في حل تعقيدات عمليات البيع و الشراء، اي التبادل التجاري، وكان ان ابتدع النقد ليحل تلك التعقيدات ويصبح وسيلة سهلة لتلك الحياة، ولكنه — اي النقد- استحال الى غاية بذاته ، واصبحت قيمة كل شي تقاس بالنقد، واصبحت السياسة يحركها الاقتصاد، وبعد ان كان الانسان ثريّاً لانه قوي، صار قويا لانه ثري، وبعد ان كان الريف مظهر الحياة، اصبحت المدينة هي مظهرها، لانها سوق المال. ويرى ان نهاية الحضارة تكون بظهور المدن الجبارة. فالمدينة بالنسبة لشبنكلر هي دكتاتورية المال.

اما الآلة فان الانسان اخترعها لتكون وسيلة لزيادة راحته ورفاهيته ، ولكنها بدورها استحالت الى غاية هي الاخرى، فصار كل شي يخضع للآلية حتى أصبحت طابع المدينة ، و بات كل مافي المجتمع يقاس بقوة الأحصنة لا بالقوة المعنوية الروحية، وصار الانسان تابعا للالية، وكان لابد من رد الفعل ، وانعكس ذلك على الابداعات الفنية متمثلة في مذاهب العبث واللا معقول في الادب"الشعر والرواية والمسرحية" ومافوق المعقول "السوريالية" في الفنون التشكيلية، والموسيقى الصاخبة التي لاتسمو بالروح ولاتزّوده بالسعادة، وكانت هذه الصور تمردا من الانسان على الآلية.

ويرى شبنكلر ان المخترعات كانت من اهم اسباب تفوق اوروبا، ولكن القارة المتخمة بالمال والآلة قد دهمها خطر شعوب العالم الثلث "الملونة حسب تعبيره"، حين بعثت

بارسالياتها العلمية لتتعرف على سر تفـوق الاوروبـي عليهـا. ولان اجـور العمـل لـدى سكنة العالم الثالث أقل، وان حضاراتهم لاتجعل منهم عبيدا للآلة، فانها "اي الـشعوب الملونة" تريد الآلة دون ان تسمح لها بالسيطرة عليها، ثم انها تريد ان تعرف سر التفوق الاوروبى للانتصار عليه.

ويأتي حكم شبنگلرعلى حضارة اوربا، القاضي بحتمية سقوطها لـيعلن: ان تـلازم عـصر تنتشر فيه المذاهب اللادينية مع التوسع الاستعماري باشكاله المختلفة يعـني ان ذلـك عـصر تدهور واضمحلال ، وان من المستحيل تجديد شباب هـذه الحـضارة، كمـا يـستحيل استرجاع شباب الكائنات العضوية. واننا -نحن الاوروبيين كما يقول- لايمكننا ان نفعل شيئا لاننا قـد ولدنا في شتاء هذه الحضارة ، وان ماتعاني منـه اوروبـا الان لـيس أزمـة طارئـة لكـي تـزول بزوال اسبابها، بل انها تعاني من مأساة حقيقـة لم يكـن بالوسـع تجنبهـا اذ لامفـر مـن هـذا المصير الفاجع.

وقد تنبعث من حالـة الـوهن او التجمـد روح يتـوهم الـبعض انهـا استمرار لـروح وحيوية الحضارة، ولكنها في الحقيقة روح زائفة ملفقة فيها كل اوهام المدنية، ويمر الناس في فترة قصيرة من الديمقراطية، ويتوهمون في ظلـها الحريـة الـتي يعقبهـا الحكـم المطلـق (القيصري والدكتاتوري). وينخدع البسطاء بالمظاهر المادية الباهرة وبكثـرة مخترعـاتهـا، ويكون نتاج هذه المظاهر "تجاريـا وعامـا ورخيـصا" . ولهـذا فـان اي انـسان لايفهـم ان سقوط حضارة الغرب حتمي، ولاينفع معه اي تعـديل او تجميـل ، وان بريقهـا لـيس الا وهجا سريع الانطفاء ، لابد ان يكون انسانا خلا مـن كـل رغبـة في فهـم التـاريخ او في العيش مع التاريخ، او المشاركة في صنع التاريخ.

المحور الثالث : ١- منهج شبنگلر الحضاري
٢- "طبيعة الحضارات "

ان المنهج الذي يشّيده هذا الفيلسوف في دراسة الحضارات يستند على إبراز الجوانب او المظاهر التي تـشترك فيهـا الحـضارات ، رغـم ان لكـل حـضارة شخـصيتها المتميـزة

وطابعها الذي يجعلها ذات خصوصية تتجلى في روحها ونتاج المنضوين تحتها. فالحضارات هي وحدة الدراسة التاريخية، وهي ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتتبلور وحدة تصورهم في مظاهر حضارية من: دين و فلسفة وسياسة و فن وعلم ...الخ.

وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية، ومن ثم لا تتماثل حضارتان لكن الحضارات كما يراها -تتماثل في كونها جميعا تشترك في مظاهريذكرها، كل على حدة هي:

١- رموزها "سماتها"
٢- فصولها .
٣- تعاصرها الفلسفي .

١- ففي رموز الحضارات يتجلّى تصّور شبنگلر في تسمية كل حضارة بأبرز سمه تدلّ على روح وفلسفة كل حضارة، فما ان يذكر المرء اسم حضارة ما إلا وتتجسد أمامه صورة تنفرد بها تلك الحضارة دون غيرها لتشكل "تلك الصورة" رمزها المتميز.

فالسمة الدالة للحضارة اليونانية "الاغريقية" تتجلى في تصورهم للكون اللامتناهي متناهيا منعزلاً مقفلا مجسما ليس وراءه شي، لهذا رمز شبنگلر الى هذه الحضارة بالتمثال المحدود الساكن ذي الاجزاء البالغة التناسق، وهو تمثال (ابولو Apollo) اله الجمال الرجولي والشعر والموسيقي حسب اعتقاد الاغريق ، وهو لشاب فائق الوسامة، ذلك ان اليوناني قد عبّر عن روحه الفنية بهذا الجسم المنعزل ، كما عبّر عن ذاته سياسيا فيما هو محدود في دولة المدينة، وحين تصور اليوناني المكان فانه تصوره اقليديا اي مسطحا محدودا وفي التاريخ السياسي القديم لم يُكوّن اليونانيون امّة بالمعنى الواسع، فكان مفهوم الامة لديهم هو شعب كل مدينة. فهم لم يعرفوا هذا ضمن مفردات حياتهم السياسية ، واسم (الهيلينيون) الذي ظهر حوالي سنة ٦٥٠ ق.م. لايدلّ على امة ، او شعب ، بل يدل على مجموع الناس المنتسبين الى الحضارة القديمة،ومجموع (الامم اليونانية) في مقابل البرابرة.

اما الرمز الذي تتمثل فيه الحضارة المصرية القديمة هو الطريق (الدرب) لان الروح المصرية قد شعرت بنفسها، وكانت تحس بان الحياة رحلة عليها ان تقوم بها سالكة دربا مرسوماً لها و محدّداً تحديدا دقيقا صارما. نقول: اننا لم نقتنع بهذا الرمز ليكون معبراً عن الروح المصرية، ويمكن للطريق ان يكون رمزاً لحضارات أخرى كذلك.

في حين أعطى الحضارة الاسلامية السمة الروحية لانه يرى ان الفرد في هذه الحضارة يشعر بوجوده الروحي باعتباره جزءا من روح كبرى، ويتجاوز المسلم في حضارته ماهو محسوس الى ماهو مجرد فلأنّ الله سبحانه تعالى مجرد من التجسيد والتجسيم كما يرى شبنگلر فقد تمثل طابع التجريد لديه في فنه في خطوط مجردة من الروح، فقد حرم على الفنان المسلم التصورير الجسمي سواء في النحت والتصوير، فصار هذا الفن التشكيلي لايلائم روح الحضارة، فعبر المسلم الفنان عن دواخله بالزخرفة التي صارت تعرف في الغرب بفن الزخرفة العربي (الارابسك Arabesque)وعبّر عن فنه المرتبط بعقيدته بأفانين الخط ففيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية والمادة، ولعل هذا ماأشار اليه احد مؤرخي الفن الفرنسيين حين قال ان الفن الاسلامي من أنبل محاولات الروح الانسانية في سبيل التغلب على النهائي و العرضي والمشكوك فيه والعابر" . وفي السياسة والتشريع الذي هو جزء هام منها، انعكسْت وحدة الآله لديه على تصوره السياسي والفكري ، فآمن بالاجماع الذي يحول بينه وبين الضلالة.

والحضارة الغربية طابعها الروح الفاو ستية"التي تتميز بقلق مستمر، و ديناميكية الحركة، والسعي وراء ادراك غايات لانهاية لها" وهذه الروح تمثّل كل خصائص العقل الاوروبي المتّسم باللامتناهي والذي يتجسد في الكاتدرائيات القوطية والتي تبدو وكأنها بنايات لامتناهية تطاول السماء، فهي مدببة الخطوط والاقواس، تغمرها اطياف من الضوء المتزج بالوان رسومها على الواح نوافذها الزجاجية العالية، كما تبدو تلك البنايات خفيفة، متوثبة، شامخة، منطلقة، نزاعة الى تجاوز الفضاء اللا متناهي. وكذلك يبدو العقل العملي الاوروبي، كما يرى – في حساب اللامتناهي "التفاضل والتكامل" اما روحها الفنّية فقد عّبر عنها الغربي في لغة روحية متحرِكة في موسيقي "جان

سباستيان باخJ.S.Bach ، ١٦٨٥- ١٧٥٠) الموسيقي الالماني في عصر ماقبل الرومانسي ، الذي وضع كثيرا من الالحان العظيمة الشجية. فالموسيقي لغة عالمية تعبر عن عالمية المسيحية ، وهذه اللغة العالمية تعبير عن اللاّمتناهي لان إله المسيحية لامتناه والموسيقى لغة الروح، والة المسيحية روح لاجسم ، كما عبر عن اللانهائية بالاستعمار العالمي والهاتف الذي تغلب على المكان المحدود وكذلك المذياع (و لم يكن جهاز التلفاز والفضائيات والكومبيوتر والانترنيت و الهاتف المحمول قد عرف عهدئذ) واخيرا تتمثل الروح الفاوسية في الاقتصاد العالمي ممثلا في التجارة العالمية والبنوك والشركات المتعدّدة الجنسيات، هكذا تصّور الغربي المكان إمتدادا اذ ان الامتداد عنده هو كل شئ، فالوطن من ناحية المكان-في نظرا الفاوستية- بقعة من الارض لايشعر الفرد الاوروبي فيها بان لها حدودا وانما تضم افقا جغرافيا يمتد الى غير نهاية . رغم انه ((اي الفاوستي الاوروبي)) مستعد للتضحية في كل لحظة بنفسه من اجل هذا الوطن اللامحدود. ولعل هذه الطروحات كانت بمثابة وضع اللبنات الاولى لما صار يسمى الان بعد موت شبنگلر بنحو ثلاثة ارباع القرن، بظاهرة (العولمة)،التي تتبّى[1] فيها مصالح الغرب الفاوستي.

٢- فصول الحضارات: هذه الرموز تعني ان لكل حضارة شخصيّتها وخصائصها الذاتية، وهذا يعني ان كل حضارة مغلقة ، وليست روحا مطلقة كما تصوّرها هيگل. فالروح المطلقة لا تعبر عن مسار الحضارات ، وانما يعبر عن هذا المسار تعاقب الفصول . بشكل دوري ، اذ يتوالى على كل حضارة مايتوالي على الكائن العضوي الحي ومنه الانسان، من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء. ويشبه شبنگلر فترة تبرعم الحضارات بفصل الربيع حيث فترة ظهور الرجال الافذاذ الذين يتجاوزون ذواتهم من اجل مجتمعهم وما فيها من حياة الاساطير وشعر الملاحم ، وحيث التغّني بقدرات الانسان الخلاقة وبسالته، كفترة هوميروس لدى اليونان، وفترة العصور الوسطى في الغرب، انها مرحلة الازدهار وتفتّق المواهب بالخروج من كهف البربرية البارد وتشي بولادة حضارة، والانتظام في سلسلة من الاعمال الابداعية التي تومئ بأن حياة وحالة جديدة قد بدأت .

ثم يعقبه الصيف حيث تظهر فيه القيادات الوثابة الطموحة ، انه فصل ظهور وازدهار (دولة المدينة) في الحضارة الابولونية "اليونانية" وانه عصر النهضة وفن (مايكل انجيلو Michelangelo) الايطالي (اعظم نحات ورسام في العالم ، ١٤٧٥- ١٥٦٤)، و إنتصارات غاليليو Galileo، (عالم ايطالي شهير اكتشف التلسكوب. دعى ان الارض كروية ، فحاكمته الكنيسة بروما) تلك الانتصارات العلمية الفلكية التي دحضت بشجاعة افكار كانت راسخة في اذهان العلماء وفي عقول الناس منذ الازل، وانه عصر ادب شكسبير (الشاعر الانكليزي الشهير) في الحضارة الفاوستية. و يمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والبوادر الاولى للشيخوخة والارهاق، و بروز الملكيات المركزية وكذلك الفلسفة التي تتحدى الدين والقيم باسم التنوير (او الاستنازة Enlightenment)، انه فترة السوفسطائيين Sophist وسقراط وافلاطون في الحضارة الابولونية، والقرن الثامن عشر في اوربا حيث منتصف الخريف في موسيقى موزار (Mozart ، ١٧٥٦- ١٧١٩م) الموسيقار النمساوي، وشعر غوته، وفلسفة كانط.

واخيرا يتم الانتقال الى شتاء الحضارة، حين يتّخذ الفن طابعا غامضا سريا، وحين تتّخذ الفلسفة طابع الشك واللاأدرية، ويسود في السياسة عصر الامبراطوريات والاستعمار والطغيان السياسي. ففي الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية يتجلى افضل ماتقدّمة في تطبيق نتائج العلم على الصناعة وتظل الامكانيات محصورة في إمتداد وانتشار افقي ، ولذا فان اراد الشاب الفاوستى "الغربي" ان يلعب دورا بارزا في شتاء حضارته فانه ينخرط في سلك الجندية او يلتحق باحد معاهد التكنولوجيا .

٣- <u>منهج التعاصر الفلسفي:</u> استمرارا لموضوع الفصول التي تمرّ بها الحضارات كافة، وعلى الرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة، فان الحضارات تتناظر عبر التوازي او التعاصر الفلسفي، اي انها جميعا تجتاز مراحل متشابهة متناظرة اذا درسنا تاريخ تلك الحضارات بامعان، فسنجد -كما يقول شبنگلر- ان حادثتين تاريخيتين في حضارتين ظهرتا في مكانين و زمانين متباعدين تعدان متعاصرتان، اذا كان كل منهما

يقوم بالدور نفسه ويؤدي الوظيفة نفسها لنظيره في الحضارة الاخرى. ومانجده من قيام بعض المؤرخين بعقد مقارنة بين الاسكندر الكبير ونابليون بونابرت، او بين بوذا والسيد المسيح، والمسيحية الاولى والاشتراكية الحديثة، لوجود وجه شبة بينهما، الا أن هذا ليس الا تجاهلا للاختلاف الموجود بين هذه الشخصيات العظيمة بالنظر لكونها متشابهة على مستوى شكل الحدث ودور الشخص الظاهري، وليس على مستوى المرحلة التاريخية ، اي ان تشابهها تشابه ملفق وتعسفي ، فهي مقارنات غير صحيحة وتحكّميّة كما يرى شبنگلر ، واقرب ماتكون شبها بالمقارنات الشعرية منها الى المقارنات الصادرة عن شعور عميق بان التاريخ له سياق يجري عليه، فيه تتكرر دائما مجموعة من الصور والاوضاع والمواقف .

ويميز شبنگلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحي وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة والتركيب والوظيفة . ففي الحيوانات الفقرية من الانسان الى الاسماك، يكون كل جزء من أجزاء الجمجمة مُناظر لما في الانواع الاخرى "الرئة والخياشيم مثلا" ولما كان التاريخ يخضع للتفسير البيولوجى – عند شبنگلر- فان التوافق ادق واعمق من التشابه. ومن ثم فان فيثاغورس عالم الرياضيات في حضارة الاغريق، وديكارت عالم الرياضيات في حضارة اوربا الحديثة، متناظران متوافقان بل ومتعاصران ، وكذا الاسكندرية في الحضارة الاغريقية، وبغداد في الحضارة الاسلامية، اذ أن دورهما متوافق مُتناظر ومتعاصر في طور كل من الحضارتين، ويمكن تطبيق منهج التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية في جميع الحضارات في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها، طالماكان التركيب الباطني متوافق في كل الحضارات، وهكذا بالنسبة للمظاهر الاخرى فهي متعاصرة في نشأتها وتطورها بحيث لاتوجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما - حسب مايراه- دون ان يوجد نظيرها في الحضارات الاخرى، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان، وكذلك كان انتقال الحضارة اليونانية الى دور المدنية في عصر فيليب المقدوني وابنه الاسكندر الكبير، شبيه بالحضارة الغربية الحديثة في عصر الثورة الفرنسية ونابليون .

ويرى شبنگلر ان كل حضارة إختارت لنفسها طابعا معيّناً في الفن تعبّر به عن روحها وشخصيتها . ففي حضارة مادية يصوّر المحدود، وكما ذكرنا، محدودا ، وتجسم الروح ماديا، كما فعل اليونانيون في فن النحت الذي برعوا فيه الى حد الكمال في حين استبعد المسلم النحت والتصوير لانهما لايلائمان روحه، فكان ان عبّر المسلم عن عقيدته اللامتناهية بالزخرفة (الارابسك) لانها على هيئة خطوط فيها جانب التجريد. اما الاوروبي فكان تعبيره بالموسيقى باعتبارها لغة عالمية وتعبير عن اللامتناهي، عن الامتداد.

وهذا التعبير الخاص ينسحب على الرياضيات ورموزما المتمثلة بالارقام، وقد خصص شبنگلر احد فصول كتابه للحديث عن "مفهوم الارقام" واعلن ان كل حضارة تتميز بفكرة مختلفة خاصة بها في الرياضيات . وليس هناك شئ اسمه "الرياضيات " بمفهوم تسميتنا للفلك او الكيمياء ، لان هنالك انواعا مختلفة من الرياضيات في مختلف الحضارات ، تماما كو جود فنون مختلفة في الحضارات المختلفة .

٣- اهمية وفوائد منهج التعاصر:

اذا اعتقدنا بصواب مثل هذا المنهج، في كون الحضارات جميعا تمر بمراحل متماثلة متعاصرة تعاصرا فلسفيا، نكون قد حصلنا على مايشبه القانون الذي يسري على الحضارات كلّها، وتطبيقه الضمني على أحداث التاريخ يجعلنا نستفيد من هذا المنهج في المناحي التالية :

اولاً: سيكون في وسعنا ان نستعيد تركيب عصور تاريخية مرّت ولم نعد نعلم عنها شيئا. ان اعادة تركيب الماضي على هذا المنوال يكشف عما عجزت الآثار والوثائق. والكتب الكشف عنه، اي ان الفلسفة ستمدّ يدها — هذه المرة — لدراسة التاريخ، بعد ان مدّ التاريخ يده للفلسفة طويلا ، ويصبح بوسع دارس التاريخ ان يجعل من منهج التعاصر سبيلا لدراسة التاريخ، حين تفتقر دراسته الى موارد الدراسة التقليدية المذكورة . يقول د. بدوي: اذا سلمنا بان التاريخ يخضع لضرورة عضوية حيّة، ادركنا في الحال ماللهذا المنهج من خطر كبير في البحث التاريخي، واستطعنا ان نبين الآفاق الواسعة التي

سيفتحها أمامنا تطبيقه، والنتائج البعيدة الأثر لو اننا نظمناه ووضعنا له القواعد والشروط.

ثانياً: بتطبيق منهج التعاصر يمكن التعرف على ايقاع التاريخ و مساره و مغزاه، ومن ثم يمكن ان نتجاوز حدود الحاضر الى افاق المستقبل والتنبّوء به تنبّوءا علميا دقيقا ،والتعرف عما ستكون عليه الادوار القادمة للحضارة الاوروبية- او اية حضارة اخرى – بعد ان امكن تتبع سياق تطورها ومسارها . وهذا يعني ان منهج التعاصر سيجعل فلسفة التاريخ تلامس وتصافح علم السياسة والاقتصاد والتخطيط لمستقبل المجتمع عبر الركون الى المراحل المتعاقبة التي يمر بها التاريخ، وهذا يعني ان التاريخ ، ومن ثم فلسفته، لن يكون مجال دراسة لذاته بل لفوائد جمة تشمل مناحي الحياة الاخرى الاساسية وهذه الفائدة ستكون بمثابة تمهيد للفائدة التالية :

ثالثا: لن تبدو احداث التاريخ ، وفق هذا المنهج، مفاجئة نظرا للقدرة التي سيكتسبها دارس التاريخ في معرفة تسلسل الحوادث بتعاقبها، ولهذا فان الفواجع التي تحصل لن تهز المؤرخ او تصدمه. فليست الحرب العالمية الاولى حادثا استثنائيا، في السياق التاريخي العام، ولدته نزاعات السيطرة والسيادة لدى بعض الانظمة او الافراد، ولا تفسر – هذه الحرب – في ضوء العوامل الاقتصادية وحدها ، انما تمثل في حقيقتها (وفق منهج التعاصر) نقطة تحول في الحضارة الاوروبية تناظر الانتقال من العصر الهيليني (اليوناني) الى العصر الروماني . ويقول : ان ثمة تناظر غريب بين حرب طروادة والحروب الصليبية، بين الحرب البولينيزيه والحرب العالمية (الاولى)، بين اثينا وباريس ، وبين ارسطو وكانط، بين النزعة العالمية نتيجة فتوح الاسكندر وبين الاستعمار الاوروبي.

المحور الرابع: انغلاق الحضارات "لاحوار بين الحضارات"

يرى شبنگلر ان لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها من الحضارات، وان لاسبيل الى اتصال حضارة بحضارة أخرى مادامت كل حضارة، باعتبارها كائنا عضويا و وجوداً حقيقيا، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها ، وان مايشاهد من تشابه في

الموضوع بين حضارة وحضارة ، او من تشابه في اسلوب التعبير بين حضارتين مختلفتين انما هو وهم فحسب، فهو تشابه في الظاهر ولايتعدى الى الجوهر، لان كل حضارة تعبير عن روح. والروح تختلف بين حضارة واخرى تمام الاختلاف سواء في جوهرها أو اسلوبها وممكنات وجودها اذن ليس ثمة حضارة عامة، وانما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها كما ان لها حياتها المحدودة التي لابد ان تنتهي، وكما ان الفرد يفنى ولكن النوع يبقى، كذلك محتّم على كل حضارة ان تموت، ولا بقاء الا للانسانية الممثّلة لمجموع الحضارات ، واذا كانت مفاهيم الميلاد والفتوة والشيخوخة والفناء تسري على كل موجود عضوى كذلك هي بالنسبة لكل حضارة، وبذلك يتكّون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها الى جانب الاخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مقفلة على ذاتها تجسّم روح الحضارة وتعبر عنها.

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة في حضارتين، تقبّلت كل منهما هذه العناصر على نحو مغاير كل المغايرة للنحو الذي تتقبّلها الحضارة الاخرى، لان كلا منهما لاتستطيع ان تهضم هذه العناصر الا اذا احالتها الى طبيعتها ، فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذي تطبع به كل روح مظاهرها. ولهذا لاتوجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة. فان موضوعا ما اذا انتقلت من حضارة الى اخرى، فان انتقاله سيجعله يتغيّر لان لا يمكن أن ينتقل كما هو، بل لابد ان تجري عليه عملية معقدة طويلة من التحويل ثم التمثيل ثم الهضم.

اذن لا شئ اسمه (تأثير حضارة في اخرى) — حسب هذا التنظير-على نحو يفيد ان الثانية قد نقلت تراث الاولى، ذلك انه اذا (اقتبست) حضارة ما مظهراً لحضارة اخرى فلابد ان تتمثل هذا المظهر كي تحيله إلى طبيعتها ، فلو تصورنا عنصراً لحضارة ما، و ليكن الدين ، قد تقبلته حضارتان متباينتان، فان كلا منهما تتقبله على نحو مباين عن الاخرى بل ان حضارة مالاتقبل من حضارة اخرى الا ما يلائم طبيعتها ثم تضفي عليه من روحها . فحين انتقلت البوذية من الهند الى الصين اتخذت روحا صينية مغايرة للبوذية الاصلية .

والمسيحية الشرقية (المذاهب اليعقوبية و الاريوسبة و النسطورية والاريوسيه) غير المسيحية الكاثوليكية.كذلك طبع الفرسُ الاسلامَ بطابعهم حين إعتنقوه.

ان هذه النظرة تفسّر لنا لماذا تهمل حضارة ما عناصر معينة موجودة في حضارة اخرى، ولماذا فهم المسلمون (ارسطو) فهما يختلف تماما عما كان عليه أصلا عند اليونان ، بل انه كلما اعجبت حضارة مابشخصيته في حضارة اخرى زادت هذه الشخصية — كما يقول شبنگلر — مسخا وتشويها،من حيث لم بقصدوه و يقول: فلنقض اذن على كل الافكار الباطلة التي روّجها مؤرخون مخدوعون شوّهوا بها التاريخ أشنع تشويه، ثم ساقوا الناس في هذا الضلال فاوقعوهم في كثير من الاباطيل،لأنها جعلتهم يضعون كثيراً من القيم الزائفة على' أساس هذه الصورة التي صّوروها للتاريخ ،هذه الأفكار هي:التأثير،الأستمرارية،والوحدة التاريخية.

لقد قال هؤلاء المؤرّخون: ان بين الحضارات روابط،هي روابط العلل بالمعلومات،فكل شيُ نتيجة، ولاشي جديد. وكلما وجدوا عنصرا شكليا على سطح حضارة قديمة في حضارة جديدة صاحوا قائلين : ان هذا "تاثير" فراحوا ينشدون "التأثير" في كل مكان وخيّلَ اليهم ان مهمّة المؤرخ هي ان يميط اللثام عن "التاثير" فاذا ماتم له نام ملء جفونه فقد ادى واجبه خير أداء!

خلاصة القول: ان الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال حيث تكون كل منها دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين الحضارات الاخرى إلا نوافذ لا تسمح بنفاذ مالايلائم جوهر الحضارة الاخرى وروحها، إذ أن ما ينتقل لايلبث ان يستحيل طبيعة الحضارة اللاحقة ، وكل تشابه فهو تشابه ظاهري، والقول بتراث واحد للانسانية ، او تصور التاثير والتأثير ليس الا وهما.

نفهم من هذا ان شبنگلر قد عرض علينا الحضارات على شكل رفض لمسلمات عديدة استقرت في أذهان المعنيين بالتاريخ منذ زمان، عرضها بـ" لاءاته" منها: لاتأثير ولا تأثر او تقليد، بل طرافة وابداعا وكبرياء، لا إستمرار بل إنقساماً وعزلة لاتقدم،بل دورة مقفلة، لاغاية بل مصير يَتحكّم.

مكانة افكار شبنگلر:

على الرغم من ان آراء شبنگلر قد تعّرضت لنقد بعض المفكرين وفلاسفة التاريخ، الا انه يبقى أحد أهم أركان الفكر التاريخي في العالم . فما ان ظهر الجزء الاول من كتابه "تدهور الغرب" عام ١٩٢٠ حتى أثار ضجة كبرى على نطاق مثقفي اوروبا كافة، و أعجب به الجمهور أيم اعجاب . وتهافتوا على قراءته لما رأوا فيه من جدة وعمق وشمول. رغم ان هذا الكتاب سبقه كتابه عن (هيرا قليطس) وتبعه اكثر من عشرين مؤلفا.

و وصف "ايمري نف" شبنگلر ب "الشخصية الجبارة" وبلغ التقدير لكتابه في الغرب حدا صنّف كأعظم مؤلف صدر في النصف الاول من القرن العشرين.

وقال مترجم كتابه الى العربية: ان هذا الكتاب لايقرأ بل يدرس، وقال جازماً: لقد آن الأوان لينتقل القاري من القراءة للترفيه الى القراءة لتثقيف نفسه، وكتاب شبنگلر هو اول محاولة تتحف به المكتبةُ القارئ بتراث انساني خالد من هذا المعيار.

وربما يكفي للتدليل على سّمو فكر شبنگلر و تأثيره البعيد المدى ان أثّر على صياغة افكار كبار مفكري العصر الحديث في اوربا وامريكا في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية او الذين اصبح شغلهم الشاغل البحث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الاوروبي المعاصر، نذكر من المفكر الانكليزي كولن ويلسون والفيلسوف الامريكي الالماني الاصل (هربرت ماركوز H.Mrcuse) ولم يكن ارنولد توينبي اخرهم.

و تعرض شبنگلر لمتاعب كثيرة بسبب افكاره ، وزادت متاعبه حينما تسلّم النازيون مقاليد الحكم في المانيا، فلم يرضوا عن افكاره، وتوفي في ميونيخ أسيفاً وحيداً عام ١٩٣٦،كما لم يرض عن أفكاره مفكري الكتلة الشرقية ((الاشتراكية)) ولا الكتلة الغربية.

المحور الخامس : نقد افكار شبنگلر

يقول كولنجوود: ان تقدير شبنگلر للتاريخ يتعارض مع طبيعته، لانه تقدير يستند الى فلسفة طبيعة مجردة .. فتتابع المراحل التي تتضمنها ثقافة من هذه الثقافات على

النحو الذي يصوره، لا يحمل معنى من معاني التاريخ اكثر مما يحمله تعاقب المراحل التي تنتظم حياة الحشرة، كالبعوضة فاليرقة ثم الشرنقة و أخيراً الحشرة الكاملة التكوين .. وان كل مرحلة من المراحل التي تتألف منها ثقافةما، تنتقل بطريقة آلية الى المرحلة التي تليها ، اذا ما نضج وقتها بدون اي اعتبار لنشاط الاشخاص الذين يعيشون فيها.

وتأسيسا على هذا القول، وجهت الى شبنگلر من اكثر من فيلسوف ومفكر تهمة المذهبية "الدوغماتية – القطعية – الجزمية Dogmatism"، فيقول عنه المؤرخ الانكليزى ارنولد توينبي ان شبنگلر كان مذهبيا اكثر من اللازم، ومؤمنا بالحتمية في اسراف.

ويرى كولنجوود ان شبنگلر المثقل بالثقافة تجده قد شوّه هذه الثقافة و لتنسجم مع اغراض رسالته الرامية الى الحاق التاريخ بالعلوم الطبيعية، ويقول بقسوة متناهية "ان هذا الحد من الاسراف في تزييف الحقائق لم يصل اليه حتى مفكرو القرن التاسع عشر الذين تتبعوا المنهاج الوضعي، بما بذلوه من جهود فاشلة استهدفت تحويل التاريخ الى علم من العلوم الطبيعية.

وتحويل التاريخ الى علم بالصيغة التي ارادها شبنگلر، يجعل من المستحيل ان تتحاشي حضارة ما مصير سائر الحضارات من تدهور وفناء، لان هذا المصير من طبيعة الحضارات ، وهذا يعني ان من المحتم ان تتوالى الاحداث والانتقال من مرحلة الى مرحلة على صورة قدرية لاتناقش "فليس هنالك مهرب". وابدى شبنگلر شكّه في قدرة الجنس البشرى على انقاذ الحضارة – اية حضارة – من السقوط .

واذا حاولنا ان نفهم هذه النظرية في صورتها المعتدلة فاننا لانملك الا ان نرى ان شبنگلر قد ذهب في تشبيه دورة الحضارة بدورة حياة الكائن الحي الى مدى لايتفق والمنهج العلمي ذلك "ان الكائن الحي يبدا في الموت بعد ان يصل جسمه الى درجة معينة من النمو فى حين ان الشعوب او الجماعات يتجدد شبابها مع ميلاد كل جيل.

ولا وجه لوصف حضارة ما بالشيخوخة الا على سبيل المجاز المحض ، فالشيخوخة هنا هو الضعف والفساد في الظواهر الاجتماعية والسياسية التي تختلف كل الاختلاف عن الشيخوخة العضوية .

لقد اظهر الباحثان "كارويو و سوروكين" "Sorokin and Karober" بما لايقبل الشك ان نظما حضارية او اجتماعية في حضارات عظيمة عديدة ولدت ثم ماتت، وان تلك الحضارات "ارتقت اجتماعيا وفكريا وسياسيا ثم انحطت مرارا كثيرة في حياتها التى إمتدّت طويلاً، ولم تقتصر على ولادة واحدة وموت واحد، ولا على حقبة واحدة للازدهار ثم على حقبة واحدة للافول.

وكذلك تعرّضت نظريته الى نقد العديد من مؤرخى الغرب فيما يتعلق بنبوءته السوداء الخاصة بسقوط الغرب وانحلال حضارته، بعد ان فقدت بالمادية والالية، حيويتها، حسب رأيه، ودخلت في دور الاستمتاع المادي والترف العقلي الذي لايكون بعده الا الفناء وهذا ما لامفر منه، فضلا عن ان التاريخ هو مجال الحرية الانسانية ، فليس فيه مافي الطبيعة من حتمية الظواهر.

التحدى والاستجابة في قيام وسقوط الحضارات

(نظرية "ارادة الانسان" لدى توينبي)

المؤرخ البريطاني الكبير ارنولد جوزيف توينبي A.J.Toynbee ١٨٨٩- ١٩٧٥. مؤرخ موسوعى، بمعنى الكلمة، يتميز بعمق النظرة، ودقة البحث واهم من ذلك فانه يتمتع بالموضوعية والتجرد والنظرة الانسانية المنزهة عن الغرض او التحيز الديني او العنصري. عرف بغزارة نتاجه الفكري. فألّف العديد من الكتب والابحاث في ميادين التاريخ وفلسفته منها: دراسة التأريخ، شخصيات عرفتها، اهتمام الانسان بالموت، نصف العالم، حرب و حضارة، الاسلام و الغرب، تاريخ الحضارة الاغريقية، الوحدة العربية آتية، اقتراب مؤرخ من الدين، اضافة الى مذكراته التي طبعها تحت عنوان ((تجاربي)). وكتابه "دراسة التاريخ" الذي عرض فيه مجمل افكاره،يعدّ بحق من انفس ما أنتجه الفكر الغربي المعاصر في التاريخ وفلسفته، فهو كتاب جليل القدر.

فتوينبي المفكر والفيلسوف قد تعامل مع تاريخ الانسان تعاملا مسؤولا، وواجه كل امجاد الانسان وانجازاته واخطائه. وتفاهاته احيانا، وسقوطه في هوّة الانهيار والعقم ، ثم انتصاره بعد ذلك وانبعاثه من ركام الدم والرماد والشرور. لقد تعامل هذا المفكر مع الانسان واحتمالات تكرار تاريخه باشكاله ومستوياته المختلفة، وبذلك استطاع ان يؤكد على ان الانسان بوسعه انه ينطلق من "مدينة الهلاك" صوب "مدينة الخلاص" رغم ان الخلاص ليس مضمونا الى الابد.

لقد قيل عن توينبي انه افلاطون القرن العشرين، لانه دعا الى قيام حكومة عالمية على غرار "مدينة افلاطون الفاضلة" الحالمة. ووُصف انه آينشتاين التاريخ والادب. بل قيل انه "صاحب رسالة جديد" كل هذا لانه كتب التاريخ وفلسفته كما لم يكتبه احد قبله. وقال (سوروكن) احد كبار نقاده ان دراسة توينبي للتاريخ هي اعظم الأثار الفكرية في مجال الابحاث التاريخية في هذا العصر.

فاذا كان لتوينبي كل هذه الاهمية على الصعيد العالمي، فله مكانته الخاصة عند شعوب العالم الثالث. لأنه لامس قضاياهم، وعالج مشاكلهم بشكل حميمي نزيه ، كما لم يعالجها اي مفكر كبير مثله ، فقد تناول موضوع الوحدة العربية. واعلن ان قيامها شئ حتمي لانها مسألة طبيعية، في حين ان التجزئة طارئة وستنتهى بارادة شعوبها،وان هذه الوحدة ستقوم عام (١٩٧٤) كما سمّى أحد كراريسه بهذا العنوان، إلا أن هذا لم يتم و لحد الأن،ولربماقصد توينبي جماعات أثنية أخرى تعاني التمزق السياسي، وبالتالي الجغرافي، وينسحب على وطن الكرد ((كردستان)) اكثر من غيرهم.كما أدان توينبي الحركة القومية اليهودية ((الصهيونية)) لاغتصابها أرض فلسطين، وفنّد آراء المؤرّخين اليهود ،وأعلن أنهم كتبوا تاريخهم من و جهة نظرضيقة، هي و جهة نظرهم،حين سيطرت على أذهانهم فكرة ((شعب الله المختار)) طوال الأحقاب،اما الشعوب الأخرى فتنتمي الى اصول وأجناس أقل سمّواً، لان هذه الشعوب تجهل شريعة الرب،شريعتهم،ويطلقون عليهم لفظ ((الأمّيين)) إزدراءاً. ويعتبر تويتبي ((اليهودية)) بقايا حضارة بائدة، وقال في إحدى محاضراته: ان اسرائيل لن تلبث أن تزول وسط هذا البحر من العرب المحيطين بها برّاو بحراً)).

ونرى أن توينبي حاول أن يفسّر سبب إحتفاظ اليهود على ذواتهم ومفاصل ثقافتهم عبر الدهور،وبحث عن سبب هذا العطاء،او النتاج اليهودي، وعثر على الاجابة التي تنسجم مع نظريته في (التحّدي والاستجابة). فقال: ان اليهود أنتجوا هذا العطاء عبر التاريخ، ((بسبب تحدّي الشتات، Diaspora) وليس (بالراغم من الشتات) كما يرى اليهود، ومن ثم فانّ إجتماعهم في دولة يعني زوال عامل التحدّي الذي جعلهم منتجين،فضلاً عن أنّ الاجتماع ((قيام دولتهم اسرائيل)) على ارض فلسطين سيشكل تحدّياً للفلسطين والعرب يستثيرهم ويقوّيهم و يوحّدهم للوقوف بوجهم،ومن ثم تتكرّر مأساة اليهود في التشتّت.

ونرى ان موقف توينبي هذا فيه قسط كبيرمن التعاطف،إن لم نقل الانحياز إلى جانب الفلسطينيين مما جلب عليه خصومات كُتّاب اسرائيل والمتعاطفين معها،و من بني جلدته

الانكليز أصحاب (وعد بالفور عام ١٩١٧)، ودفعهم إلى الرّد عليه، وكان بينهم وزير خارجية اسرائيل (أبا ايبان) فألّف كتابه ((هرطقة توينبي)) لدحض طروحات هذا المفكر.

الاسلام في راي توينبي:

كما عرض توينبي لموضوع الحضارة الاسلامية في جميع اجزاء موسوعته التاريخية، كما افرد له مكانا بارزا في كتابه "اقتراب مؤرخ من الدين" واعلن بانه اكثر العقائد الدينية اتفاقا مع المنطق وأشدّها صرامة في الايمان بمبدا الوحدانية الجليل، واعظمها وضوحاً في ادراك الاستشراف الآلهي وتسامي الذات الآلهية". ويشير الى" ماصحب إنبعاث الاسلام من مظهر درامي يفوق كثيرا ماصحب ظهور الديانتين العالميتين المسيحية والبوذية". وان النبي الكريم" صلعم" دلّل على انه عبقرية سياسية الى جانب كونه صاحب رسالة دينية عظمى".

لايؤيد توينبي مايذكره المؤرخون بان القوة المادية كان العامل الحاسم في انتشار الاسلام. فمن رايه ان الاسس التي تطلبها خلفاء النبي للايمان بالدين الجديد اقتصرت على تأدية عدد من الفرائض لم تكن تأديتها بالأمر الشاق كثيرا، ويتحدّث المؤرخ الكبير عن دور مصر الحضاري بشغف وتعاطف شديدين. فحين انتقده المؤرخ (ارنست باركر) لتخصيصه في فهارس أجزاء موسوعته مساحة لانگلتراتبلغ سدس المساحة التي خصصها لمصر، رد عليه توينبي بالقول بان المصادفة وحدها هي التي جعلت مساحة فهرس انكلترا سدس مالمصر، وكان عليه ان يخصص من الستين جزءا من الفهارس ، التسعة والخمسين جزءا لمصر ، ذلك لأن مصر- كما يقرر توينبي- ظلت محور حضارات العالم ثلاثة الاف وخمسائة سنة من تاريخ العالم الحضاري البالغ خمسة الاف سنة. كما تحدث توينبي عن انجازات مصر الحضارية في نظام الري الدقيق، وعلم الكتابة والمكاييل والموازين والهندسة المعمارية (الاهرامات) والتجارة والحدادة والصياغة والنسيج والمعرفة الحسابية واختراع التقويم والزرعة الموجهة والطب والكيمياء (التحنيط). ويعتبر توينبي تشييد الاهرامات شاهد صدق على مدى توفيق الدولة المصرية في تعبئة كفاءات البلاد الفنية والاقتصادية والادارية لانجاز هذا

المشروع الرائع الذي حصل في عصر الاسرتين الرابعة والخامسة حين بلغ المجتمع المصري ذروة عظمته في مآثر لا يشاركه فيها غيره، مثل تنسيق العمل البشري في المشروعات الهندسية الكثيرة التي تتسلسل من استصلاح المستنقعات اضافة الى بناء المعابد المهولة، وكذلك يمثل هذا العصر الذروة في الادارة والسياسة وفي الفن والدين. اما مصر الاسلامية فقد غدت، وخاصة بعد توفيقها في عهد المماليك في كسر شوكة المغول في معركة (عين جالوت) وهزيمة الصليبين، غدت قلعة العالم الاسلامي العسكرية، وحصنه السياسي والاقتصادي ومنارته الثقافية والدينية. -ومصر بعد كل ذلك — وكما يرى — هي درع الثقافة الاسلامية.

و بالنسبة للعراق وحضارته العريقة، فقد زاره توينبي عام ١٩٥٦ السنة التي اعقبت ترجمة ونشر موسوعته "مختصر دراسة التاريخ" في بغداد. والقى فيها محاضرات عديدة، ورافقه في زيارته الاستاذ طه باقر (الذي كان مدير اللاثار وهو اول من ترجم موسوعته المذكوره الى العربية) كما زار النجف الاشرف، وأبدى اعجابه بحضارة بلاد النهرين. وحين زار المتحف العراقي وقف مليا عند مسلة حمورابي الشهيرة وقال عنها : ان هذه المسلة خلّدت ذلك العاهل العظيم في التاريخ العالمي وتاريخ تطور العدالة، وجعلته اشهر شخصيته في التاريخ القديم ، بل اشهر شخصيات التاريخ في جميع العصور في مجال التشريع.

ولجمل هذه المواقف لهذا المؤرخ الكبير كان العراق سبّاقا للاحتفاء حيّاً، وميّتا حين نظمت وزارة الثقافة بالتعاون مع اتحاد المؤرخين العرب مهرجانا خاصا به في اواخر شهر تشرين الاول عام ١٩٧٧، اشترك فيه نخبة من المعنيين بقضايا التاريخ وفلسفته، وبمواقف توينبي الجريئة.

لكل هذه الأسباب فان آراء توينبي قيمة ثقافية كبرى لغير الاوروبيين في طروحاته الموضوعية البعيدة عن أوهام و أخطاء العديد من مؤرخي الغرب، فتجاوز نطاق الفكر الاوروبى الى مستوى عالمي، اذ ان مادته التاريخية من الخصوبة والتنوع الى حد انه لم

يغفل حتى في الامثلة الجزئية احداث حضارة ما، ومن ثم يجد الصيني والهندي والعراقي و المصري اهتماما بحضارتهم يكاد يتفوّق على اهتمامه بالحضارة الاوروبية.

ومن ثم فان الرجل لم يكن مؤرخا لجانب محدّد من جوانب التاريخ الكثيرة، او مهتمّاً بتاريخ فترة او حضارة ما بل عكف على دراسة حضارة العالم بأسره، قديمه وحديثه طوال اكثر من نصف قرن من دراساته في عمق وخصوبة وموضوعية ، ومن ثم فان مايوجه الى المؤرخين وفلاسفة التاريخ الآخرين من انتقاد كونهم يقيمون ابراجا ضخمة من مادة محدودة، لاينطبق عليه، فدراسته ليست دراسة قائمة على الاطلاع فحسب، وانما حرص على ان يكون اكثر قربا من موضوع دراسته بأسفاره ورحلاته ، وبذلك فهو اشبه بمؤرخ (ميداني) ان جاز هذا التعبير، ومن حيث دسامة مادته التاريخية لايكاد يناظره مؤرخ اخر، فكتابه فيه فيض من المعلومات تضمّه (٦٢٩٠) صفحة، يقدر عدد كلماتها باكثر من ثلاثة ملايين كلمة. وتشغل الفهارس لوحدها (٣٣٢) صفحة تحتوى على حوالي عشرين الف تعريف، ويزخر بقدر هائل من المعلومات التاريخية والعلمية والدراسات الفلسفية والمعارف الادبية والدينية تتناول جميع أقطار الارض منذ فجر الحضارة حتى زمانه.هذا اضافة الى تآليفه الأخرى وهي كثيرة.

نقد توينبي لافكار مؤرخي وفلاسفة تاريخ اوربا

على غرار مافعله شبنگلر، نقد توينبي جملة آراء تاريخية كانت قد إستقّرت في أذهان مؤرخي اوروبا،فقد إستبعد القول بوحدة الحضارات والتي تعني ان مسيرة الحضارات مافتأت تتصاعدعلى شكل هرمي لتنتهي بالحضارة الغربية، على إعتبار انها الوريثه لكل تلك الحضارات، ثم هي أعظمها عطاءاً وقوة. فأعلن توينبي ان هذا إدّعاء وشرك نصبه الاوروبي لاهل الحضارات الأخرى[1]، وان هناك حضارات شيّدها الجهد البشري في الشرق الاوسط والأقصى هي أرقى من حضارة اوربا، ليست من حيث قدمها وأصالتها فحسب،بل من حيث خصوبتها وسموّها، وكذلك من ناحية الفترة الزمنية التي استغرقتها، فان الحضارة المصرية عمرت من الالف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادي، وهذه فترة تعادل

ثلاثة امثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربي، منذ قيامه الى الان. والحقيقة ان الأخذ بوحدة الحضارات العالمية طبقا للنظرية الغربية الحديثة هو وهم فرضه تبسيط سطحي لقضية دراسة الحضارات ومعضلات هذه الدراسة الشائكة.

لاتقسيم ثلاثي لأزمنة الحضارات:

وانتقد توينبي ماستقر في اذهان مؤرخي الغرب من تقسيم ثلاثي للتاريخ الى قديم ووسيط و حديث. و أعلن ان هذا التقسيم يشبه مايفعله شخص جغرافي يؤلف كتابا عن جغرافية العالم، لكنه لايتناول فيه الا اوربا والبحر المتوسط، فالتقسيم الثلاثي للتاريخ، والتقويم الميلادي لايعنيان شيئاً خارج النطاق الاوروبي.

و لاتفسير عرقي ((عنصري)):

كما انتقد المؤرخ الكبير ماشاع في اوربا من تفسير عرقي "عنصرى او جنسي" للتاريخ والتأكيد على سمّوالعنصر الاوروبي،ولاسيما الالمان. وكان من روّاد هذا التفسير السقيم (هوستين ستيوارت Houstun Stewart و جمبرلن Chamberlain، و الكونت غوبينو Counte de Gobineau، و ترايشكه Treitschke، و فريمان Freemanو غرانت Grant. ويرى اصحاب هذا التفسير ان هناك خصائص معينة للشعوب هي التي تتحكم بالضرورة في صناعتهم للتاريخ، ويضفون على جنسهم الابيض ولاسيما (النوردى – الشمالي – الجرماني) اوصافا يبنون عليها احكاما قسرية للتاريخ. فقد كتب أحد دعاة هذا التفسير المستر جمبرلن في كتابه (اسس القرن التاسع عشر (The Foundation of the Nineteenth centrury) يقول : ان التاريخ الصحيح يبدا من اللحظة التي قبض فيها الألمان بيد قوية على ميراث القدماء"

ومثل هذه النظريات العنصرية ليس لها وجه صواب من وجهة نظر علم الاجناس البشرية "الانثروبولوجيا" فليس ثمة اجناس راقية و أخرى منحطة، فجميع الاجناس قادرة على الأخذ بأسباب الحضارة، وسبب وجود التفاوت بين إسهامات الامم في البناء

الحضاري يعود الى ظروف محيطية "بيئية" ولا علاقة له بالوان البشرة التي ليست الا نوع من التكيف تَحقّق عبر ملايين السنين مع البيئة .

ويرى توينبي ان النورديين أسهموا في اربع، وربما في خمس حضارات فقط. واسهم الألبيون في حوالى سبع حضارات في حين اسهمت العناصر البشرية التي تقطن حول البحر المتوسط في عشر حضارات، أعظمها، كما يرى، المصرية والاغريقية. ولهذا فان الجنس الأشقر – او كما يسمّيه نيتشه بالوحش الاشقر – لم يكن له الا اسهام محدد، وكان اول عنصري وضع هذا الانسان على عرش التاريخ هو الارستقراطي الفرنسي المذكور "غوبينو" في مطلع القرن التاسع عشر.

ويرى توينبي ان الجنس او العنصر الاسود اذا لم يكن قد اسهم في حضارة ماالحدّ الآن، فان هذا يرجع الى قصور الحافز او قصور التحدى ومن ثم الاستجابة، او ان الفرصة لم تهيّأ له بعد، فما زالت الشعوب السوداء تنتظر ان تسهم اسهاما ايجابيا في بناء الحضارات. هذا و تمهيداً لشرح. نظريته ناقش مؤرخنا آراء فلاسفة تاريخ عديدين، و سجل إعتراضه على أفكارهم وهم:

١ - <u>نظرية الدولة لدى هيگل</u>: نقد توينبي نظريات ربطت التاريخ بفكرة الروح، فذهبت الى ان الروح تتمثل في مجرى التاريخ، و تستند (نظرية هيگل) على مقولة مفادها ان ليس للفرد روح مستقلة. وانما هو جزء من المجتمع ، ومن ثم انتهت هذه النظرية الى تقديس المجتمع ممثلا في الدولة (المؤسسة الاعلى في المجتمع) . وهذا ماصار واضحا في المجتمع الالماني في عهد هتلر وحزبة النازي الذي سعى قادته الى تقديس المانياو دولتها في قلب كل الماني . لقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالاحرى عباده "التنين". -رمز الدولة حسب بعض النظريات السياسية- وهذه كارثة اخلاقية حتى إن تم تخفيف غلواء هذا النظرية .

واذا كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخطيرة في رأي توينبي -وفي رأينا- فهو ان الفرد كائن اجتماعي لايستطيع ان يحقق طموحاته ويبذل جهده بالصورة المطلوبة الا في علاقاته مع الآخرين ضمن دولة .

فالدولة ليست الا الادارة التي تعمل من اجل الافراد وحماية ضميرهم وتفكيرهم و أمنهم ومَلَكاتهم وممتلكاتهم، .ولايمكن ان تطغى الدولة على حرية الفرد او تَحُدّ منها. عكس ماذهب اليه هيگل .

فيرى توينبي ان الفرد بصفته خلية المجتمع، هو الاساس الذي من اجله ولسعادته و أمانه قامت الدولة التي تحمي مجتمع الافراد، وتحقق لهم اهدافهم المشروعة. فوجود الروح لايكمن اذن في التاريخ الى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية .

٢- <u>نقده للنظرة الاسكاتولوجية:</u> لنقده للنظرية اللاهوتية في تفسير التاريخ مقابل النظرة السابقة سجل توينبي إعتراضه على النظرة الاسكاتولوجية "الآخروية" التي جعلت معنى الروح كامناً خارج التاريخ، اي في العالم الآخر، وهذه النظرية متأثرة بالرواقية، وغيرها . وهي نظرة لاهوتية بحتة في تفسير التاريخ، وترى ان الغاية من الحياة هي تهيئة الفرد لاستقبال الحياة الأخرى' الخالدة. ويرى توينبي الذي عُرِف بتدّينه – ان هذه النظرة انما تفسر المسيحية اضافة الى التاريخ – تفسيرا خاطئا- فلو كانت الحياة تافهة الى حد تصبح معه الحقيقة لاوجود لها الا في العالم الآخر، لما كان السيد المسيح ضحّى بحياته من اجل خلاص الناس في هذا العالم الفاني الجدير بان يعاش ويكتب تاريخه ويفسر دون اهمال او تأجيل. ويقول: ان الاسكاتولوجيين قد عرضوا العقيدة الدينية لهجوم العلمانيين ، حتى تحوّلوا عن البحث عن صنع الانسان في التاريخ، الى البحث عن خطة الله فيه . فوجود الروح لايكمن خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية تبدو وكأنها عبث لاقيمة له مادام اكثر الناس بدائية واقل الشعوب حظاً في الحضارة يمكن ان يحقّق فكرة الخلاص من اجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضاري دنيوي (اي يتساوى حسب هذه النظرة مجتمع ذو حضارة وآخر لا اسهام له فيها).

٣- <u>نقده لنظرية المصادفة:</u> لقد تحدثنا عن نظرية او فكرة الصدفة في التاريخ. وقد انتقدها مؤرخنا لانها تقلل من قيمة الفعل والارادة الانسانية ويرى ان عمل الانسان في التاريخ ليس كفعل من ينقض بالليل مايغزله في النهار ، والتاريخ ليس طاحونة يديرها

مسجونون دون هدف او خطة سوى هدف تعذيبهم . ان عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية إبتلى بها الناس بعذاب. سرمدي ، ولكن هناك ايقاع أساسي يتمثل في التحدي والاستجابة ، في الانسحاب والعودة. في النكسة والنهضة، في الانشقاق والالتئام.

٤- رفض توينبي للحتمية: يتراءى لدارس التاريخ ان من يرفض الصدفة يؤمن بالحتمية determinism التي خضعت لها مذاهب عديدة كنظرية التطور التي سميت في المجال التاريخي بنظرية التقدم "المذكورة" حسب وجهات النظر المختلفة . الا ان توينبي الذي رفض فكرة المصادفة رفض الحتمية كذلك. وهي التي تلازم- كما يرى – نظرية (التفسير الاقتصادي) لدى ماركس، ونظرية (التعاقب الدوري للحضارات) لدى كل من ابن خلدون وفيكو ثم شبنگلر . فلايرى توينبي في حركة التاريخ دورانا رتيباً كدوران العجلة او الطاحونة. واذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولّد عنه الليل والنهار. وكذلك الفصول الاربعة، فذلك وفقا لقانون فلكي طبيعي. واذا كان ثمّ تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري، فلا يعني ذلك انه تكرار على نمط واحد، انه ليس كدوران الوشيعة (المكوك) أماما و خلفاً في آلة الخياطة .

ولكن هل يعني ذلك ان الحضارة الغريبة تستطيع ان تتحاشى الأجل المحتوم الذي، آلت اليه حضارات سابقة؟ او هل ان سقوط الحضارة الغربية حتمي؟

يرى توينبي ان الموت للحضارات السابقة ال(١٥) من ال(٢١) حضارة لم يكن قضاءاً وقدراً، وانما كان انتحاراً، وهو مصير الحضارة الغربية إن قامت حرب عالمية جديدة "ثالثة" . واذا لم تكن حركة التاريخ كحركة عجلة دائرة فانها اشبه بعربة تصعد جبلا يقتضي صعودها حركة عجلاتها. واذا كان الصعود تقدما، فليس المقصود الجانب المادي دون الروحي. فالاوروبي بالغا مابلغ مستواه العقلي والتكنولوجي لم يستطع أن يستأصل الشرّ الكامن فيه. لقد إستطاع أن يسيطر على ما هو غير انساني. على الطبيعة والفضاء – ولكنه لم يتقدم كثيرا فيما هو انساني اي في علاقته مع اخيه الانسان.

التحدّي والاستجابة (Challenge and Response)

ماالذي يكوّن الحضارات؟

يجيب توينبي على هذا السؤال بقوله: في بحثنا عن العامل الايجابي في تكوين الحضارات، كنا نستخدم المدرسة "الكلاسيكية" الخاصة بالعلم الطبيعي الحديث، وكنا نفكر في حدود اصطلاحات مجردة ونختبر فعل قوى جامدة الا وهي العنصر (العِرْق) أو البيئة. ثم يعلن ان محاولاته انتهت بالفشل و خرج منها صفراليدين. ثم بحث عن عوامل متعددة ليؤسس عليها نظّريته، ثم اعلن "ان العامل الذي نسعى لتعيينه ليس شيئا بسيطا بل مركبا"

وبما انه قد نفى ان تكون فكرة الرس (العِرْق) هي اساس قيام الحضارات ، بقى عليه ان يعلن عن مدى تاثير البيئة على قيامها. والواقع ان الربط بين البيئة وخاصية (اوسجايا) البشر العقلية فكرة قديمة يرقى تاريخها الى القرن الخامس قبل الميلاد. الا انه إعترض على ان يكون الربط محتما بينهما، وكأن الموضوع قد حسم ، كما ظن اصحاب التفسير الجغرافي . ويعلن ان نظرية البيئة على الرغم من انها اقوى تأثيراً واكثر جاذبية من نظرية العرق، الا انها تنهار تحت الامتحان ، وحظها ليس أحسن من تلك،إلاّقليلاً.

وهذا لايعني ان مؤرخا ومفكرا كبيرا مثل توينبي يمكنه ان ينفي دور البيئة الجغرافية، الا انة رفض ان تكون البيئة العامل الوحيد وحتى الاول احيانا في قيام الحضارات . ولفهم مايذهب اليه يطرح معادلته التي يوازن فيها بين كفتيها، وهما : ارادة الانسان القوية وقدراته التي لاتنضب في كف. وحافز الاقاليم الصعبة في الكف الاخرى، والحضارة حصيلة التفاعل بينهما، والبيئة التي تقوم فيها الحضارة لاتكون على شاكلة واحدة . فقد تكون بيئة رسوبية كما في مصر و العراق و وادي نهر السند، او قد تكون هضبية، كما في مواطن الحضارات الحثية (في هضبة الاناضول) والمكسيكية و بلاد فارس او قد تكون ارخبيلية كما في الحضارتين الاغريقية واليابانية .

ويرى توينبي ان البيئة التي تنبثق فيها الحضارة هي البيئة الصعبة وليست السهلة، فالحضارة الصحية لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية)، والدعة او((الراحة)) الد

اعداء الحضارة ولابدّ للناس من القيام بجهود مستمرة لكي يصونوا ما اكتسبوه من غضب الطبيعة وهجماتها المضادة. اذن لايزال هناك عامل لم يتحدّد بالضبط يدفع الحضارة الى الانبثاق، انه ليس عاملا اقتصاديا ، او عامل بيئة او عِرق. وليس بالصدفة تخلق الحضارات. وبعد دراسة متعمقةمستفيضة دامت سنوات عديدة وصل توينبي الى فكرة مؤداها انَ الانسان قد حقق حضارته استجابة لتحدّي موقف ذي صعوبة خاصة إستثار الانسان لبذل جهده، لم يكن مضطراً أن يبذله من قبل ، وكان إنبعاث الحضارة المصرية وتكوينها اوضح مثال ساقه تأييدا لما وصل اليه.

فازاء الجفاف التدريجي الذي ترتب على تحّول الامطار صوب الجهات الشمالية من العالم (من افريقيا الى اوروبا) اصبح على سكان الهضبة الليبيّة الصيّادين -الذين تاثروا بهذا التغيير- ان يختاروا احد هذين الامرين في الاقل :

١- التحرك نحو الشمال او الجنوب، مع صيدهم متتبعين المنطقة المناخية التي ألفوها.

٢- البقاء في أماكنهم الاصلية التي تحوّلت الى اراض جدباء، والاقتناع بحياة تعسة، دون الشعور بتحدٍما. أودون قيام حضارة كما هي حال اهل الصحراء، ولكن ثمّة جماعات من سكان الهضبة المذكورة استجابت لتحدي جفاف مواطنها الاصلية بتغيير مواطنها وطريقة معيشتهامعا، وكان رد الفعل هذا هو العمل بالطاقة المضاعفة النادرة الذي خلق الحضارة المصرية . خلقها بين ظهراني المجتمعات البدائية التي كانت تعيش في المراعي الافريقية السائدة في طريق الزوال ، تحت تأثير الجفاف الذي أحدثه تحوّل مجرى الرياح، ولقد تمثل التغيير في طريقة معيشة الجماعات الخلاّقة في تحويلها الشامل من جامعي طعام و صيادين الى زرّاع. وهذا تغيير هائل ولاشك، اذا ما قارنا الاختلافات الطبيعية بين المراعي التي هجرها هؤلاء الصيادون لجفافها، وبين بيئتهم النهرية الجديدة. التي استقروا عليها.

وكان وادي النيل الادنى "الصعيد" عند استقرار الرواد اجداد المصريين ، يختلف اختلافا تاما عنه في الوقت الحاضر. إذ كان المطر يسقط فيه بغزارة. وكانت الدلتا مستنقعا ، يفيض بالمياه. واستطاع رواد الحضارة المصرية ان يخضعوا الطبيعة

الفضفاضة لاراداتهم فاختفت مستنقعات الادغال في الدلتا وحلت محلها مجموعة منسقة من القنوات والمدرجات والحقول، وذلك بفضل جهودهم و استجابتهم لتحدي البيئة .

لذا يقول : فاذا صح ان النيل علة الحضارة المصرية فكان يجب ان تنشأ الحضارات في كافة البيئات الشبيهة بالبيئة المصرية. واذا كانت حضارة بلاد النهرين تؤكد ذلك لقيام واحدة من أرقى الحضارات البشرية واسماها واكثرها أصالة، وهي الحضارة السومرية وماتلتها. فان عدم قيام حضارة في وادي الاردن يدحضها وكذلك وادي نهر (ريو غراند) ونهر (كلورادو) في امريكا الشمالية ، بل اكثر من ذلك ان الحضارة الانديانية في الامريكتين قد برزت الى الوجود على مرتفعات وهضبات ولم تهبط الى السهول. وهنا يصح ان نتساءل : هل المرتفعات والهضاب تخلق دوما حضارات مشابهة للحضارات الانديانية؟ ان مرتفعات وهضاب افريقيا الشرقية والغربية – الشبيهة في بيئتها ومناخها لتلك الانديانية- لم تخلق حضارات مثل الحضارة الانديانية ثم يسرد توينبي أمثله لتاييد نظريته ويقول : ان الحضارة الصينية إنبعثت على شواطي النهر الاصفر "هو انهو" حيث لم يكن النهر صالحا للملاحة في اي فصل . وكان ذوبان الثلوج في الربيع يحدث فيضانات مدمّرة تغيّر باستمرار خط سير النهر عن طريق نحت مسالك جديدة ، على حين تستحيل المسالك القديمة الى مستنقعات تغطيها الادغال . ولم تنبعث الحضارة على ضفاف نهر ((اليانغسي)) وهو صالح للملاحظة في جميع الفصول، وفيضاناته اقل تكرارا من فيضانات النهر الاصفر، كما ان فصل الشتاء في نهر اليانغسي اقل عنفا. أمّا وادى نهر الدانوب في وسط اوربا فانّه ذو طبيعة مماثلة لوادي النهر الأصفر (هو انهو) من حيث المناخ والتربة والسهل والجبل. لكنه اخفق في ان ينتج حضارة .

الاغريق:

واستجاب سكان الاغريق لتحدي فقر بلادهم بابتكار اعمال غدت عَلَماً عليهم هي زراعة الزيتون واستغلال باطن الارض، وجاب الاثينيّون أرجاء العالم تجارا يقايضون

محصولاتهم بالقمح، فكان أن انبعثت الحضارة الهيلينية فكرا وفناوعلماً وسياسة وقوانين، وغدت اثينا الفقيرة معلّمة اليونان بأسرها، ثم العالم الاوربى الحديث.

سورية:

وفي سورية القديمة يقول توينبي ، لم تزدهر الحضارة في مناطقها الخصيبة بل ازدهرت في مناطقها الجرداء او الشبيهة بالجرداء، فالتجار السوريون من سكان جبال لبنان هم الذين مخروا عباب البحر المتوسط بطوله. وانشأوا وطنا ثانيا لهم عَبَّرَ عن منحاهم الخاص على السواحل الاغريقية والاسبانية فكانت قرطاجنة (في تونس) هي المدينة العالمية لهذا الوطن الفينيقي عبر البحار.

و اسكتلندا (الجبلية) هي التي انجبت عظماء بريطانيا العظمي في السياسة والثقافة والاقتصاد، واشغل الاسكتلنديون حصيلة ضخمة من المراكز المسؤولة في الحكومة والشركات البريطانية حتى الان.

وازدهرت الحضارة قديما وحديثا – في اليابان الفقيرة، ولم تزدهر في بلاد جنوب شرقي اسيا الغنية بالموارد: كما ان شمال الصين الفقير اكثر تقدما من جنوبها الخصيب.

فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الانسان على التحضر... بل ان رقّة العيش تحول دون قيام الحضارة. في حين أن الشدائد هي وحدها التي تستثير الهمم. وتتمثل الظروف الصعبة اما في بيئة طبيعة او في ظروف بشرية ، والبيئة القاسية تستحث الانسان على تغيير موطنه او تعديل بيئته، اذ ان الارض الشاقة او الموطن الجديد يشكّلان تحدّيين يستثيران قوى الابداع في الانسان. اما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم او تعديل طريقة معيشتهم فان الانقراض جزاءهم، لاخفاقهم في الاستجابة لتحدى الجفاف ، وهذا الانقراض هو بمثابة لعنة التاريخ لمن لم يستجب كما ينبغي للتحديات. اما تحدي الوسط البشري فيتمثل في عدوان خارجي من دولة مجاورة او جماعة بشرية، او قد يكون تهديدا مستمرا يشكّل قوة ضاغطة على المجتمع. فغزو الحضارة الهيلينية للمشرق العربي قبل الاسلام،

ادى بعد ان ظهر الاسلام، الى ازاحتها وحلول الحضارة الاسلامية محلّها. ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية في الشام ومصر.

ولايؤدي تحدّى العدوان المتمثل في الغزو او التهديد الخارجي الى مجرد الاستجابة بطرد الغزاة او التخلّص من القوة الضاغطة على الحدود، بل قد يدفع الى الانتقام وليس هذا من قبيل الثأر دائما ، وانما يمكن تفسيره سيكولوجيا بانه تعويض اوتسام للارتفاع ولسد النقص ، سواء على المستوى الفردي او الجمعي اذ تستثير العاهات في اصحابها، من ذوى الارادات القوية، مما يدفعهم الى التفوق في مجال عجزهم ، فالاعمى العاجز عن القتال قد يتحول الى شاعر عظيم ينّظم قصائد يردّد الجنود كلماتها كاناشيد حماسية كما حصل ل "هوميروس Homer" الاعمى صاحب الملاحم الاغريقية الذائعة الصيت في "الالياذة" و "الاوديسة" اللتين تحتلاّن مقاما فريدا في الاداب العالمية. والاعرج العاجزعن ممارسة الحياة السوية قد يتحوّل الى فاتح مدمّر،كما حصل لتيمور الأعرج المروّع.كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدي على المستوى الفردي. فقد كان ابتيكوس العبد الاعرج يعلّم فلسفته ابناء الاسر الرومانية الراقية. وعلى المستوى الجمعي اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشّرون بها – في نظر الرومان – من "الرقيق. وكأن نهر العاصي السوري او نهر الاردن، قد صبّ مياهه في نهر التيبر" في روما. اشارة الى ان الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوري – الفلسطينى)

درجات التحدي:

يسأل توينبي: لكن هل يستثير كل تحد استجابة ناجحة؟ او : لو اننا زدنا في شدة التحدى زيادة لانهاية لها، فهل تكون نتيجة ذلك شدة لانهاية لها في الحافز ، وزيادة غير متناهية في الاستجابة على التحدى استجابة ناجحة؟ فيجيب مستوضحا:

ان علاقة الاستجابة بالتحدى تتخذ إحدى صور ثلاثة:

١- ان قصور التحدي يجعل الطرف الآخر غير عابئ به، فلا تظهر استجابة ناجحة لدى متلقي التحدي.

٢- يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الاخر، فيعجز عن القيم بإستجابة ناجحة.

٣- ان يصل التحدي درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة "فأعظم انواع التحدي استجابة" انما هو في وسط بين ضعف التحدي وبين الافراط في قوته"وهذه الحالة هي وحدها الاستجابة الناجحة. ويطلق عليها توينبي " الوسط الذهبي" لقيام الحضارة. ولايكفي ان تكون الاستجابات ناجحة بذاتها، وانما يجب ان تستثير تحديات جديدة تتبعها استجابات جديدة ناجحة . وهكذا يتكامل النمو من تحقيق غاية الى صراع جديد، ومن حلّ مشكلة الى مجابهة جديدة. ومن هدأة مؤقتة الى حركة راجعة، وهكذا. وتشكل هذه الاستجابة الناجحة بدورها تحديا تحّمله على الدخول في مرحلة صراع تنقل المجتمع من حالة (الينYin) اي الركود الى حالة (اليانغ Yang)، وهذان مصطلحان صينيّان آثر توينبي إستعمالها، ويعني المصطلح الأخير القوة الدافعة، حتى يصبح الفعل ورد الفعل ايقاعا منتظما يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه وليس الوقوف بها عند حالة التوازن فحسب.

وعلى غرار ماذكره شبنگلر يرى توينبي ان تحدي الحضارة الاغريقية (الهيلينية) للمجتمع السوري (الشرق اوسطى) بغزو الاسكندر ثم سيطرة الرومان قد حمل هذا المجتمع - حينما اصبح مهدا للمسيحية- ان يدفع الدولة الرومانية الى اعتناقها. وحينما عاد الشرق الى اعتناق مسيحية روما كان مذهبة مخالفا لمذهب الدولة وكنيستها ذات الطراز الاقطاعي الاوروبى فأدّى هذا التحدي الشرقي الى استجابة من جانب الدولة الرومانية تمثلت في اضطهاذها لمعتنقي المسيحية من المشارقة أي من النساطرة في الشام و العراق، واليعاقبة "الاقباط" في مصر ، ثم أدّى هذا التحدي بدوره الى استجابة شرقية ناجحة بعد الف عام من غزو الاسكندر (اول تحد اغريقي) وتمثلت هذة الاستجابة في ظهور الاسلام.

لقد كان غزو الاسكندر صدمة قاسية حلّت بالمشرق وتحديا قويا، تلته استجابة وتحد فاستجابة ثم كانت الاستجابة الاخيرة بظهور محمد الرسول العظيم في جزيرة العرب. وعلى

اثرها "اندفع المسلمون لاسترداد مجد الشرق الذاوي،كما يقول، وترتب على انتصار المسلمين إسترداد الشرق شخصيته التي اهدرها الغزو الثقافي الهيليني اجيالا طويلة فاصبحت المدن الاسلامية مراكز لحضاة زاهرة.

لماذا تنهار الحضارات؟

آراء مختلفة تفسر انهيار الحضارات؟

لماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة؟ولماذا سقطت الحضارات؟

لقد اهتم بالاجابة عن هذا السؤال الخطير فلاسفة تاريخ عديدون، فربط بعضهم بين مصير البشر ومصير الكون، فجعل الانسان كوناً أصغر، فكما يتعاقب الليل والنهار او الفصول الاربعة تتعاقب الحضارات ، وكما يتمثل في الوجود صراع الاضداد كذلك الامر في المجتمعات، وكما تستهلك الطاقة الكونية تستهلك طاقة الحضارات ، وكما تقتضي الدورة الكبرى في الكون ان يشيخ العالم وأن ينتهي كذلك الحضارات. وقد فسر شبنگلر السقوط بايولوجيّا كما هو معروف عنه ، حيث شبه المجتمعات بالكائنات الحية ، اذ تمر بادوار الطفولة والفتّوة والشيخوخة والفناء، وقد رد توينُبي على كل ذلك بقوله :

ان قوانين علم الاحياء يخضع لها الافراد والكائنات، ولكن لاشأن لها بالحضارات . وقول شبنگلر باسلوبه الجازم (ان لكل مجتمع عمراً مقدّرا)، شبيه بما قاله ابن خلدون، هو هراء وشبيه بالقول ان كل تمثيلية لابد وان تتضمّن عددا معينا من الفصول فالحضارات ماهيات من نوع لايخضع الى قوانين البيولوجيا .

اذن لا الشيخوخة، الفصل الاخير للحضارة حسب شبنگلر، ولا لبلوغ الحضارة نهاية الفترة الزمنية (ابن خلدون) وهناك من يفسر التدهور بتلف يصيب الحضارة نتيجة توارث التحضر ، وانه لابد من دم همجي غض لتجديد الحضارة يتمثل في غزو بدو او برابرة حتى يبعث مجتمع جديد، مثل ماحصل من تجديد حضارة ايطاليا حين سكب الغزاة من القوط واللومباردين دماءهم في عروق الايطاليين، فقامت النهضة الاوربية في هذه البلاد بعد ان انهارت الدولة الرومانية فيها منذ قرون. ورفض توينبي هذا التفسير العرقي "سريان

الدم النشط في العروق الخاملة" وقال اذا كان لهذا التفسير للتاريخ الايطالي الى القرن السادس عشر وجاهة ظاهرية وحظا من الصحة، مادمنا نقف عند تلك المرحلة من الزمن، الا ان هذا التفسير لايقف على رجليه حين نرى ان ايطاليا قد بعثت من جديد في القرن التاسع عشر، وحين تم توحيدها دون دخول دم قوطي او لومباردى ثم يقول : اذا شئنا ان نُنمّق تفسيرا عرقيا للتاريخ أمكننا ان نسوق الأدلة بسهولة على ان الدم اللومباردي لم يكن "اكسيرا" بل لطخة ووصمة عار".

وكذلك ينفي توينبي ان يفسر انهيار الحضارة بغزو خارجي . ويرى ان الحضارة تنهار داخليا قبل ان تطأ اقدام الغزاة ارض الحضارة.

وبذلك ينسف توينبي اربعة تفاسير حتمية لانحلال الحضارات وفنائها :

١- فقد نفى النظرية التي ترجع ذلك الى "إنتهاء نصب الساعة، أو إنتهاء أمد التكويك" الكونية او نضوب الحياة وشيخوخة الحضارة وبوار الارض.

٢- وينفي النظرية التي ترى ان الحضارة مثل الكائن الحي. لها عمر محدود تعيّنه القوانين البيولوجية الخاصة بطبيعة ذلك الكائن.

٣- كما ينفى النظرية القائلة ان توقّف الحضارة عن النمو ناشئ عن إنحطاط الصفة البيولوجية للافراد المشتركين في الحضارة نتيجة طول الزمن الذي مضى على تحدرهم من سلالة الأجداد الأقوياء المتحضرين "ففسد الدم بسبب ركوده وعدم تجديده".

٤- كذلك نفى النظرية التي تفسر انهيار الحضارة بغزو خارجي. فالغزو الخارجي نتيجة لضعف و إنهيار الحضارة وليس سببا لسقوطها .

واذا كان الرجل ينفي ان تكون الحضارة تنهار بفعل هذه العوامل و يلحض تلك النظريات فما هو العامل في انهيار الحضارة؟

يرى توينبي ان العامل في تداعي الحضارات وسقوطها هو فقدان الأقلية الحاكمة (النخبة) للطاقة المبدعة فيها.

سحر التسامي:

تلك الطاقة لها تاثير السحر على البروليتاريا "الشعب "ما دفعهم الى التسامي عن طريق الاقتداء . وكان ذلك في بدء نشوء الحضارة. وهذا يعني ان طبيعة توقّف الحضارة يضعها توينبي في حدود غير مادية مباشرة.بل يعلن ان هذا التوقّف يعود سببه الى فقدان مَلكة الابداع في نفوس الافراد المبدعين، وهو فقدان يسلبها قدرتها السحرية على التأثير في نفوس الاكثرية (الجماهير) غير المبدعة. فحيثما ينعدم الابداع والخلق انعدمت المحاكاة او الاقتداء. فعندما يفقد الزمّار "المبدع" مهارته في العزف لايسعه لكي يحرك أقدام جموع الراقصين (المتصلّبة) للرقص الا استعمال العنف. فلم يعد يجدي عزف الالحان الشجية الراقصة القديمة. فيصيبه الهلع، ويحاول في ثورة غضبه ان يجعل من نفسه " عريفا للتدريب العسكري" فيقسر بالقوة قوما فقد القابلية على التجاذب المغناطيسي الذي كان يتحلّى به سابقا فيستبدل بالمزمار سوطا يلهب به ظهورهم ، تلك الظهور التي قررت الا تلتفت الى صاحب السوط، وتتلقى الاذي بنفس مستبشرة لادراكهم انهم يتلقون الضرب من يد ليست جديرة بالاهتمام،وماعليهم إلاّ الصمود.

ومن هذا يرى توينبي ان (**المجتمع في حالة الانهيار**) يبدو على الشكل التالي :

١- اقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الابداع واصحبت تحكم بالقهر . والحقيقة انه متى ماانحطّت الاقلية المبدعة في تاريخ اي مجتمع الى اقلية متسلّطة متحكمة تريد ان تظل محتفظة -ولو بالقوة- بمركزها الذي لم تعد تستحقه فان هذا التغيير في طبيعة الطبقة الحاكمة يبعث في الجانب الاخرالى' إنفصال البروليتاريا.

٢-بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحينّ الفرصة للثورة .ويعرف توينبي البروليتاريا بأنها طبقة او جماعة اجتماعية تكوّنت بطريقة ما بالنسبة الى مجتمع في مرحلة معينة من تاريخه ضمن ذلك المجتمع. والعلامة الحقيقية الفارقة للبروليتاريا الداخلية ليست الفقر ولاضعة النسب، بل هي شعور بالضعة، وما يولّده هذا الشعور من السخط والحنق يشعربه الفرد انه حُرِم من مقامه الاجتماعي الذي ورثه عن آبائه واجداده. وُوضع هذه

البروليتاريا غير اللائق بها يجعلها عنيدة تتحيّن الفرصة للانقضاض على الاقلية المستبدّة (الطغمة الحاكمة).

وينطبق هذا التعريف على البروليتاريا التي إنشقّت عن جسم الحضارة الهيلينية ايام انحلالها والتي يمكن إتّخاذها نمطا عاما لما قامت اشباهها في الحضارات المختلفة .

(٣) بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج وتتحّين الفرص للغزو .

وهذه البروليتاريا يفصلها عن الاقلية الحاكمة هوّة ادبية وجغرافية "بحدود و تخوم يمكن تقصّيها ورسمها في الخارطة" ففي بدء قيام الحضارة يمتدّ إشعاعها الى مسافات بعيدة، وتُنفّذ تأثيراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية الى مطارح الجماعات المجاورة لها، فتجذبها الى موكب الاغلبية السائرة وراء الاقلية الخلاقة فيها. وتظل هذه الاقلية على فعاليتها الى ان يعتورها الضعف والانحلال ، فتفقد جاذبيتها وتخسر طاعة القبائل المجاورة لها و محاكاتها وتغريها بالاغارة عليها ، لاقتطاع اطرافها السائبة والتمركز فيها، وجعلها جبهات حرب متواصلة ، ومناطق حدود معينة بعد ان كانت بالامس في عهد النمو الحضاري مداخل طليقة وابوابا حرة.

يظل الصراع بين الاقلية المسيطرة و البروليتاريا الخارجية متلاحقا، ولا تجد الاقلية المسيطرة حلاً لمشكلاتها الداخلية مع البروليتاريا الناقمة وصراعها الخارجي ، مع البروليتاريا الخارجية الا بالتوسع الخارجي والاتجاه الى إقامة الامبراطوريات، وهكذا فان الدول العالمية تقوم بعد انهيار الحضارة ونتيجة لها، لاقبلهاكما يرى هذا المؤرخ الكبير، كما أن الدولة تحاول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهيرها في وقت صار التحلل هو السمة الغالبة لهذا المجتمع.

هذه هي صورة المجتمع المتحلل الآيل الى السقوط.

<u>اما "اسباب هذا التحلل" فهي :</u>

١- قصور الطاقة الابداعية في الاقلية الموجهة، وعدم قدرتها على التجاوز، فتغدو حجر عثرة بوجه اي ابداع، بعد ان انقلبت الى سلطة تعسفية غاشمة.

٢- عزوف الاغلبية عن محاكاة الاقلية ، بعد أن فقدت هذه الاقلية مبرّرات الاقتداء بها والقدرة على الجذب.

٣- فقدان التماسك الاجتماعي، وانفراط الوحدة بين مكوّنات وأطياف المجتمع كلها، سواء بسبب انشقاق الخارجين او سخط المحكومين.

ومن هذا فان توينبي يرى ان بداية التحلل تكون في التحول الذي يصيب كيان و طبيعة الاقلية المؤثرة ، ثم يسري التحلل ليشمل باقي الاطراف.

فقد كانت هذه الاقلية في المرحلة الاولى خلاّقة وقادرة على القيام بالردود الناجحة المستمرة على سلسلة من التحديات المتجدّدة. ولكنها في المرحلة الثانية تبدو عاجزة عن مواكبة الابداع، ولذلك نراها تنقلب الى اقلية مسيطرة تحاول الحفاظ بالقوة على مركز قيادة لم تعد تستحقه. وكنتيجة لهذا الوضع يبدأ العدالتنازلي للحضارة مروراً بـ" زمن الاضطرابات او الشدائد" اذ تنشا الفتن المحلية او الحروب الاقليمية داخل المجتمع الواحد.

ومادام مفتاح القضية يكمن في النخبة، (**فكيف تفقد هذه النخبة مقوّمات إبداعها**) حتى تتحول الى اقلية مسيطرة؟ ولتدخل الحضارة مرحلة التدهور والانحلال؟

يقول توينبي: ان المبدعين – شخصيات او اقليات – لايستطيعون السير قدما الى الامام مالم يستطيعوا حمل اصحابهم معهم في إبداعاتهم ، وان الجمهور غير المبدعين – وهم الاكثرية الساحقة في المجتمع- لايمكن تبديلهم بالجملة ورفعهم الى مستوى القادة المبدعين برمش البصر... فواجب القائد ان يجعل اتباعه اصحاباً له، وان الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها جعل البشر يسيرون الى هدف بعيد، هي الالتجاء الى ملكة المحاكاة الموجودة عند جميع البشر، لان هذه المحاكاة نوع من التدريب الاجتماعي.

وحين "يكف القادة عن الابداع فانهم سيسيؤون استعمال مابحوزتهم من القوة فتثور الاتباع من الجماهير، فيسعى الضباط لاعادة النظام الى الصفوف بالعمل العنيف السريع" بالسَوط وليس بقيثارة (اورفيوس) ذات المعزوفات المبتكرة. ان انفصال المقودي+ن عن القادة يمكن اعتباره فُقداناً للانسجام بين الاجزاء التي تؤلّف الكلّ في المجتمع ، وهذا يحصل مقابل

ثمن يدفعه الكل، وهو فقدان القدرة على تقدير مصيره، وان فقدان العزم على تقرير المصير هو المعيار الصحيح للتوّقف عن النمو، وحصول القطيعة بين اطراف المجتمع و مكوّناته.

ولكن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقوّمات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مستبدة؟ للإجابة، يرى توينبى أن ثمّة عوامل عديدة ترفع النخبة إلى فقدان إبداعها وتخسر قدرتها في تقديم ما هو نافع و جديد، وبالتالي تخسر وجودها، حين تتحوّل إلى أقلية تفرض نفسها بالحديد والنار. كما تتحوّل الجماهير – البروليناريا – عن الاقتداء والتأسّي بالقيادة، او الاعجاب السابق بها، لأنها لم تعد تتمتّع بسموّها الروحي وعطاءاتها المتجدّدة. فتتحوّل – اي الجماهير – عن دورها المنسجم مع القيادة المبدعة، الى موقف الاستسلام والخضوع وتقديم الولاء الكاذب، وما يلزم ذلك من إستجابة خداعة آلية ، و يتمخّض عن ذلك دخول الحضارة الى مرحلتها الأخيرة ، مرحلة الانحلال و التدهور.

أما أهم اسباب ذلك فتكمن في وضع :

أولاً: خمر جديدة في قوارير (أوانى) عتيقة : New wine in old bottles

والمثل مقتبس من عبارة من الانجيل "العهد الجديد"

فيشير احد اقوال السيد المسيح "ع" :" لايجعل أحدُكم رقعة من قطعة جديدة على ثوب عتيق. لان الرتق يأخذ من الثوب، فيصير الخرق أردأ. ولايجعلون خمرا جديدة في قوارير عتيقة لئلا تنشق، فالخمر تُسكب والأواني تتهشم . بل يجعلون خمرا جديدة في اواني جديدة فتحفظ جميعا.

فتبتدع الا قليات المبدعة او الصفوة الممتازة -من الانبياء ورجال الفكر- انظمة جديدة ولكن ما يحصل فيما بعد ان تصاغ تلك الانظمة في قوالب قديمة،؟ فتصبح طبيعة الانظمة الجديدة كالقديمة، اذ تقاوم كل نزوع متجدد مبدع، الامر الذي يؤدي الى تفكك النظام او فقدان الاهلية بفقدان الابداع والاصالة فيه فتتحول الوسيلة فيها الى غاية بحد ذاتها .

من امثلة ذلك ماحصل بعد حركة التصنيع الواسعة التي خلقت نظاما جديدا يوائم الحياة الجديدة ويكفل الرخاء للجميع، الا ان مانراه هو ان النظام الجديد قد صيغ في نظام الرق الاقطاعي، فاصبح العمال في النظام الراسمالي كالرقيق في النظام الاقطاعي. بل ان

النظام الصناعي قد اعطى نظام الرق الراهن ، الذي لايلائم العصر، دورة جديدة من الحياة فضاع معنى التقدم في التصنيع، لان الخمر الجديدة قد صُبّت في قوارير قديمة . وهذا ماحصل بعد الثورة الصناعية ايضا حين احتاجت الدول المصنعة الى مواد الخام والوقود ، والى الاسواق لتصريف منتجاتها ورساميلها وكل هذه الحاجات خلقت تنافسا ثم عداوات بين الدول الاوربية لتقسيم العالم الى مناطق النفوذ في محاولة للتوسع. والاستعمار شبيهة بحركات التوسع والاستيطان القديمة. فنشبت حروب استعمارية ضروس و "الحرب مثل الرق لاتدرّ بايّة فائدة لأحد" وهذه نزعة بربرية رجعية رغم انها تحصل باسم الثورة الصناعية وحاجاتها.

والتعليم العام، او مايسمى ب" ديمقراطية التعليم" من بين التغيرات الاجتماعية العظمي الحديثة ، وصار احد المثل العليا لكل دولة تطمح في مركز مشرّف والتنوير. ولكن بوسع المرء ان يراقب ما حصل حين صار الغذاء الثقافي المنتج بالجملة يعوزه "الطعم والفيتامينات" وما صاحب هذه التربية من تفشّي الروح النفعية المادية حين جعلت في متناول كل احد.

ويقول : لقد ولّد هذا الامر عقبة هي ثالثة الأثافي ، فان "خبز" التعليم العام لايكاد يرمى في المياه حتى تخرج من الاعماق افواج من "الكواسج" فتزدرد "خبز" الاطفال تحت مرأى المعلم اوالصّياد نفسه ، وما تبع ذلك من ظهور " الصحافة الصفراء Yellow press" صحافة الاثارة الرخيصة والدعاية . واستطاع اصحاب المطابع ان يربحوا الملايين بتقديمهم زادا فاسدا ولهواً باطلا لانصاف المثقفين ، ودعاية فجة رخيصة للناس لقاء ثمن بخس ولكنه مربح " وهكذا ففي البلدان التي ادخل فيها التعليم العام يقع الناس في خطر الاستعباد العقلي يدبّره ويديره الاستغلال الخاص او السلطة العامة" واستحال هذا النظام الجديد في اوربا الى عنصرية عدوانية وانبعثت انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . ويقول توينبي : فاذا ما اريد تخليص نفوس الناس من هذا الشر فالسبيل الوحيد لذلك يكون في رفع مستوى التعليم الى درجة يكون فيها الحائزون عليه ذوي مناعة ازاء الاشكال المخطرة من الاستغلال والدعاية .

ثانياً: آفة الابداع (اونقمته): عبادة النفس الزائلة والنظام الزائل او (عدم السماح للابداع بالديمومة) اوجمود المبدع او المبدعين .

يعبّر شاعر صيني عاش في زمن انهيار الحضارة الصينية عن هذه الفكرة قائلا: " ان من يقوم على اطراف اصابع الرجلين لايقف ثابتا"

"ومن يمشي بأطول خطى' لايمشي اسرع سير"

"ومن يتباهى' بماسيفعله لاينجح في شئ"

"ومن يغتر بعمله لايحقق شيئا يدوم"

فان المرء ما ان يجد انه قد ابدع الا ويرى ابداعه قد صار عقبة كأداء تحول دون إستمرار دوره، ويكون سببا فعالا في تدهور الحضارات، وكذا يحصل في الحضارات حين تبدأ بالتدهور او تعمل على إنقاص عدد الموهوبين ممن يمكن ان يقوم بدور المبدع أزاء اي تحّد مرتقب محتمل. ففي مثل هذه الحالة لايساعد المبدعون المجتمع على السير قدما، بل انهم يكونون "كالملاحين المستريحين بجانب مجاديفهم" في حين ان الابداع يقتضي ان تظل الطاقات الكامنة في حالة تفجّر مستمر للقوى الخلاقة حتى يظل على حالة من الجدة والاصالة . وبينما تَتَجدّد الظروف في وقت لم يعد لدى المبدع مايقدمه للمجتمع الا ان يستعيد لهم مواقفه السالفة و ذكرياته الجميلة، و سببه هو هيامه بالماضي، بينما الاحتياجات تتجدّد وهو غير قادر على ان يقدم لهم جديدا. وهكذا يصبح المبدع في الطور الاول في طليعة معارضي من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة في الطور الثاني ((يعارض أي مبدع جديد))، وتلك هي آفة الابداع : فمن المبدع جمود ومن الجماهير إفتتان وعبادة ذات. في مثل هذه الحالة فان الجماهير التي تركت عبادة الاصنام او بالاحرى' عبادة ذات زائلة بفضل المبدع لم تتركها الى عبادة الله الحق، وانما لعبادة محطّم الاصنام. او بالاحرى عبادة ذات فانية مرة اخرى، ليس ذلك في مجال الأديان فحسب وانما في سائر المجالات : فقد تأخذ الحركة شكلا محدودا في عبادة نظام خاص او مهارة فنية في الصناعة مما كان ينفع العابد فيما مضى.

ففي مجال التكنولوجيا يفتتن الجيل القديم بما كان سر تقدمه المادي او انتصاره الحربي افتتانا يؤدي به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما قد يؤدّي الى تفوّق خصمه عليه. ويذكر

على سبيل المثال ما حصل للمماليك في مصر، حين لجأوا الى الاسلوب الحربي نفسه القائم على الفروسية واستعمال المجانيق،فبهذا هزّموا الصليبيين وطردوهم من اخر معقل لهم. واسروا لويس التاسع ملك فرنسا ، كما انتصروا على التتار في معركة (عين جالوت). وقد فات هؤلاء المماليك ان استمرارهم على استعمال الاساليب نفسها سيلحق بهم الهزائم لفشل تكتيكهم الحربي امام الاسلحة النارية والمدافع التي نصبها نابليون، وهكذا فان آفة الابداع في هذا المجال يشير على النحو التالي:

اختراع (او إبداع)، ثم انتصار، فالجمود، وأخيراً النكبة، او الهزيمة.

ثالثاً: الحرب نزعة انتحارية: جرالروح العسكرية الى الانتحار

The suicidalness of militarism

يرى هذا المفكر، لاسباب عقلية صرفة، ان الحرب مثل الرق "لاتدر بأية فائدة حتى بالنسبة الى من يحسبون انهم ينتفعون منها... لانها تجلب الخسران العظيم على الغالبين و المغلوبين على السواء.

والتوسع الخارجي مظهر تدهور وانحلال، و رأينا ان فقدان الطاقة الابداعية في الأقلية الحاكمة يحيلها الى اقلية مسيطرة تفرض سلطانها على الجماهير بالقهر. اما عن البروليتاريا فان الاقتداء يتحوّل بدوره الى محاكاة آلية بادئ الامر. ثم تسحب هذه الاغلبية ولاءها وتعدّل عن المحاكاة. بل قد يتحوّل عدد منهم الى البروليتاريا الحانقة يفصلها عن الاقلية الحاكمة هوّه ادبية و جغرافية اذ تتحاشى بطش الاقلية المسيطرة . ويظل الصراع بين الاقلية المسيطرة و البروليتاريا الخارجية متلاحقا ، ولاتجد الاقلية المسيطرة حلا لمشكلاتها الداخلية مع البروليتاريا الحانقة (الداخلية) وصراعها الدامي المتواصل مع البروليتاريا الخارجية الا بالتوسع الخارجي والاتجاه الى اقامة الامبراطوريات وهكذا فان الدول العالمية Universal States تظهر في مرحلة ضعف الحضارة. وتحاول هذه الدول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهيرها ، كما تسعى الى جمع الشمل ابان عمليّة التحلل. وليس الاتجاه الى التوسع من فعل الزعماء السياسين والقادة العسكريين فحسب ، بل ان مذاهب فلسفية وكذلك دينية- تقوم بدور الداعية لها وتدعمها ايديولوجيا.

وهكذا يعبّر التوسع الحربي عن تدهور داخلي في المجتمع ، كما ان قيام الامبراطوريات تغطية عن حالات اضطرابات وتسكين لسخط الجماهير " البروليتاريا " ونقمتها، والباعث السياسي للحرب يتسق مع الباعث السايكولوجي. اذ ان النزعة الحربية تعبير عن شهوة التدمير، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الافراد نفوسا بشرية كقرابين في مذبح المعبد . ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير ان هذا التلازم لايعني عدم إدانتها سواء على المستوى الفردي او الجمعي، السيكولوجي او السياسي، اما على المستوى التاريخي فان الدول التي قامت على اسس حربية قد ادت سياستها الى الفناء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعي، حتى وان حققت بادي الامر انتصارات مثيرة كاسبرطة و التتار والنازية .

فالنصر يثير فيهم شهوة التمادي في الحرب، تماما كالنمر الذي يذوق لحم الانسان فيفضله على غيره، فيصبح من اكلة لحوم البشر، و مصير هذا النمر، إن تفادى الرصاصة فسيموت بالجرب . كذلك الذين تتملّكهم شهوة التوسع حين يتعذر عليهم إغماد السيوف التي شهروها فلايرعون حرمة شعب آمن و لايتسامحون مع شعوبهم. ولكن إن استطاعوا أن يفعلوا شيئا كأن يحقّقوا مكسبا بالحراب فانهم لايستطيعون الاستقرار على أسنّتها والذين يتخذون السيف فبالسيف يموتون (وقد قال الامام على بهذا الصدد "بشّر القاتلَ بالقتل" كما قال وليام رالف إنج: الإنسان يستطيع أن يبني لنفسه عرشاً من الخناجر، لكنه لايستطيع أن يجلس فوقه).

رابعاً: التقدم المادي كمسلك خدّاع: يرى توينبي ان التحسينات في الاسلوب التكنولوجى المادي ليس دليلا على رقيّ المجتمع وتقدّمه. اذ قد يحدث ذلك في مرحلة تدهور المجتمع، لان الاسلوب التكنولوجي آلي تطبيقي وليس من الضروري ان يصاحب الابداع الروحي والفكري فالارتقاء الحقيقي للحضارة انما يتمثل في الارتقاء الروحي،كما يرى،وحسب دراساته.

(العلاقة بين الاديان الكبرى والدول)

الحروب التي تشنها الاقلية المسيطرة في فترة الاضطرابات يراها توينبي، كما ذكرنا، مظهر تدهور وانحلال الحضارة. واذا كانت هذه الاقلية تقدّم الحروب، فان البروليتاريا الداخلية تقدّم الأديان. فتنبثق عن الاولى الدول العالمية universal states وتنبثق عن الثانية الاديان . وتستفيد الاديان من الوحدة التي تقيمها الدول بين اقاليمها سواء اكانت وحدة سياسية او لغوية او تشريعية او مالية او انتشار شبكة المواصلات بين اجزائها فذلك كله يساعد على إقامة الوحدة بين أجزاء الدولة و من ثمّ إنتشار الدين.

تقوُم الاديان، التي تنشا في فترة الاضطرابات وتكوين الامبراطوريات، بدور العذارى الكامنة في شرانقها، اذ هي تنقل مقوّمات الحياة والابداع الى حضارات جديدة. ومن ثم تُنسب حضارات الجيل الثاني الى الحضارات السابقة عليها، وتقوم الاديان بدور الام.

لقد تولّدت الحضارة المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية عن الحضارة الهيلينية (الاغريقية) عن طريق العقيدة المسيحية، كذلك انجبت البوذيه حضارة الشرق الاقصى بعد ان قامت البوذية: "بوذية المهايانا" بدور الام، وتولدت الحضارة الهندية عن طريق العقيدة الهندوكية، اما حضارة الشرق (الاوسط) في العصر الوسيط فهي إبنة الديانة الاسلامية.

وليس دور الاديان في انها تحمل بذور الحضارات القديمة وتحتضنها من اجل انجاب حضارات جديدة. ولكنها تضفي على هذه الاخيرة بعض خصائصها، ومن ثم تكسبها حيوية وابداعا "تضخّها بروح جديدة" فاحترام العمل اليدوي في الحضارة الاوربية الحديثة ثمرة تعاليم المسيحية التي اعتبرت العمل واجبا وتساميا، في حين ان العمل اليدوي كان محتقرا في الحضارة الاوربية الام، الحضارة الهيلينة. (وكذا في الحضارة الاسلامية).

والاديان تظهر من بين البروليتاريا، وهي وان احتاجت الى حماية الدولة لها من اجل استكمال دورة حياتها فان ذلك لايعني اطلاقا امكان ان تنبثق الاديان من بين السلطة الحاكمة. او ان يفرض الحاكم دينه على الرعية. وتحت عنوان و"هل الحاكم يقرّر الديانة؟"

اي ديانة شعبه؟ يسرد أمثلة تعكس رأيه، ومفاده ان كل محاولة لفرض دين او مذهب عقائدي او ديني ليست مكتوبا عليها الاخفاق حسب، وان نجحت مؤقتا، الا انها تعدّ عقبة في سبيل إنتشار الدين او المذهب، فدين الملك هو دين رعيته في الاساس، اي ان الامر الطبيعي هو ان يدين الملك بدين شعبه، لان في ذلك قوة للدين والدولة معا، اما ان يحمل الملك جماهير شعبه على اتّباع دين ما فذلك مالاينتج الا الخسران" وحتى اذ طابقت عاطفة الجماهير الحقيقة، فانها مع كل ذلك لاتكون على قدر من القوة والقابلية بحيث تستطيع الصمود والبقاء من بعد الزوبعة"

امثلة: يقول توينبي في هذا الصدد: ان اخناتون. مع سموّ عقيدته، اخفق في خلق دين توحيدى في مصر لانه كان ملكا، فلوكان اخناتون كاهنا لما اخفق . وان المامون ابن الخليفة هارون الرشيد فشل - كما يرى - ان يحمل الناس على فكرة خلق القران (فكرة المعتزلة)، وكذلك يذكر توينبي نصيحة احد مستشاري الامبراطور "سلف اكبر" المغولي التيمورى (١٥٥٤- ١٦٠٥) حين اراد الامبراطور ان يؤسس دينا جديدا "الدين الالهي — كما سمي" قال : ان الدين ليس من مهام الملوك ولن يكون "فنصيحتي لجلالتك هي انه ينبغي لك الا تتكلم بمثل هذه الامور" . كما فشلت محاولة روسبيير ابان الثورة الفرنسية في وضع اساس دين جديد لفرنسا بدلا من المسيحية هو ((عبادة الكائن الأسمى)). وحين حاول ليبو Lepaux إحلال عبادة "حب الله والانسان" محل المسيحية، انفرد تاليران وزير الخارجية الفرنسي بعدم تقديم التهنئة له وانبرى قائلا: ان عيسى المسيح لكي يؤسس ديانته قد صلب وظهر مرة اخرى، وقام من بين الاموات. فينبغي لك ان تقوم بعمل مماثل. ان هذه الامثلة وامثلة اخرى تثبت ان مبدا "الحاكم يقرر الديانة" هو بوجه العموم خداع واحبولة" حسب قوله.

وهذا الامر يختلف تماما عن حماية الدولة لدين قد فرض وجوده من قبل ، ثم إعتنقه راس الدولة وجعله ديناً لدولته ، كحماية (الاكاسره حكام ايران) للزاد شتيه او إعتناق قسطنطين ملك روما للمسيحية.

وإذا كان هذا هو دور الاديان بالنسبة لحضارات الماضي ، فما هو دورها في الحضارات المعاصرة حيث لامجال لظهور ديانات جديدة؟ لأن الزمن لم يعد يحتمل تأسيس ديانة جديدة.

يجيب على هذا السؤال -رغم انه لم يحسم الأمر ولا اقنعنا تماما- قائلا : ان الصراع كان في الماضي بين الدين والفلسفة، رغم ان بعض الفلاسفة حاولوا التوفيق بينهما" كما فعل افلاطون في الحضارة الاغريقية وابن رشد في الحضارة الاسلامية" اما الصراع الحالي فهو صراع بين الدين والعلم، ولن يتم التوفيق بينهما ، بل ينبغي الفصل بينهما بالشكل الذي يراه توينبي اذ يقول :

ان على الدين ان يسلّم للعلم جميع المجالات التي هي من إختصاص العلم. وهي مجالات واسعة ولاشك. على ان ذلك لايعني إمكان الاستغناء عن الدين بالعلم. فان انتصار العلم على الدين يشكل كارثة على العلم والدين معا ، ان اخطر كارثة يواجهها العالم اليوم هي ان الجماهير -ولاسيما في الغرب- قد استعاضت عن الفراغ الديني، بمذاهب "ايديولوجيات": لاشباع غرائزه و حاجاته الاستهلاكية، لا تختلف عن الاديان البدائية من حيث وثنيتها – حسب قوله – ومن حيث عبادة الذات، وإن تستّرت تحت شعارات برّاقة متمثلة في تأليه الذات الزائلة.

ويرى ان من الخطأ الجسيم احلال المذاهب الدنيوية محل الاديان. ويضيف: ان فهم الانسان لقوانين الطبيعة وسيطرته عليها لأقل اهمية للانسان من إثراء الجانب الروحي فيه، وان مانقوله اليوم ليس الا ترديدا لما اعلنه سقراط منذ اكثر من الفي واربعمائة سنة حين أعرض عن دراسة الكون ليبدأ بالتوغل في دواخل الانسان، ويبحث عن تلك الطاقة الروحية الكامنة فيها ، ويطلق عبارته الشهيرة "اعرف نفسك" فلا امل في استقرار السلام او طمانينة الانسان الا بالاستناد الى الدين. وان التاريخ يصبح "حكاية غايته غير ذات جدوى يرويها ابله" ولكن هذا الشي الذي لا معنى له يكتسب معنى روحيا عندما يكتشف الانسان فعل الآله الواحد.

المجتمع حين يختار طريقا مهلكا في مواجهة ضغط حضاري متفوّق

يسأل: كيف يتصرف مجتمع ما ضد تحدّ متمثّل في سعي دولة مجاورة الى تكوين امبراطورية على حساب اراضيه؟ وكيف يواجه هذا المجتمع ضغطا من حضارة متفوقة عليه ماديا او تكنولوجيا؟

الفرد كيف يواجه ضغط الواقع؟ يقول : من الملاحظ من الناحية السايكولوجية للفرد انه حين يصطدم بالواقع صدمة عنيفة تفقده توازنه وتعرضه للانهيار . فلن يكون امامه الا ان يواجه احد موقفين . وكلما كانت الصدمة (الفعل) اعنف ، كان الاستقطاب (رد الفعل) اشد ويتمثّل الموقف الاول بالطابع السلبي "الرافض" ويتلخص بالانفصال عن الواقع المعاش والانسلاخ عنه ليعيش في ذكريات ماضيه السعيد للتعويض عن قسوة والم الواقع. ويتمثل الموقف الثاني بالطابع الايجابي (المتجاوب) ويتلخّص باندفاع الشخص مع التيار في محاولة للتعايش معه و التغلب عليه. بمعنى ان الفرد ذا السلوك المنطوي على ذاته يلجا عادة الى الحالة الاولى مدفوعا بدافع الشعور بالاثم. في حين يلجا الفرد ذو السلوك الانبساطي عادة الى الحالة الثانية مدفوعا بدافع تَمثُّل الواقع وهضمه (إحتواء الوضع كخطوة للتغلب عليه).

الاولى حالة انسلاخ عن الحاضر والتقوقع في الماضي. والثانية حالة سبق الحاضر والقفز نحو المستقبل بايّ ثمن. هذا شان الفرد حين يواجه ضغطا اقوى من إرادته.

أما المجتمع: لايختلف الأمر بالنسبة للحضارة التي تسير نحو الانحدار وحين يواجه ضغط حضارة اخرى اقوى منها واكثر تفوقا . فتكون استجابتها للضغط .(التحّدي) بأحد السبيلين الخاطئين.

١- سبيل الاستجابة السلبية المتمثلة في نزعة سلفية (قِدَمِيّة - Archaism).

٢- سبيل الاستجابة الايجابية المتمثلة في نزعة مستقبلية وثّابة Futurism فالسلفية نكوص الى الخلف فوق تيار الواقع والقفز صوب الماضي في حركة رجوعية، كما يراها توينبي (شبيهة بمحاولة السباحة ضد تيار الحياة)، والمستقبلية هروب الى الأمام دون الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة المرحلة او ماهو مطلوب عمله، وكلاهما يأملان في قيام مجتمع افضل

من الواقع ، وذلك باجتياز عامل الزمن مع ثبات عامل المكان، او كما يقول إنهما محاولتان للتهرب من حاضر مؤلم مضايق، بالقفز منه الى مدى اخر من تيار الزمن بدون التخلي عن مستوى الحياة الارضية .

ويتمخض عن التيار الاول تحجّر الحضارة في حين يتمخض عن التيار الثاني قيام حضارة مقلّدة، وهذا اشبه بماذهب اليه شبنجلر من تسمية هذا النوع من الحضارة بالتشكل الكاذب للحضارة. ومجمل مايقوله توينبي هو ان هاتين النزعتين مدمّرتان لأنهما استجابتان غير صحيحتين، و بالتالي تخفقان في خلق قناعة تصلح للصمود بوجه التحديات.

فمادام الذين يتقدّمون لخلاص أوطانهم من ضغط قوة خارجية . سواء في صورة متزمّتين سلفيين، او مشكّلين مستقبليين، لايقدّمون حلولا جذرية، فكيف يتسنّى إذن للمجتمع ان يرتقي؟ وكيف تكون استجابته للتحدّي ناجحة؟

الاستجابة التاريخية بظهور القائد المبدع "القيادة التاريخية"

يرى هذا المفكر ان الارتقاء الحقيقي للمجتمع لايقوم به الا فرد، او اقلّية مبدعة من عامة البروليتارياالتي يكون دورها محصورا بالاقتداء. ان هذا الارتقاء هو بمثابة قفزة الى الامام، وهذا لايتم الا حين يقتنع بالتحرك، او انه اذعن الى ان يتحرك، والذي يُحدِث هذا التحريك هو شخص ما على الدوام – حسب مايعلن الفيلسوف الفرنسي (هـ.ل.برجسون H.L.Bergson ١٨٥٩- ١٩٤١) صاحب نظرية (الحيوية Vitalism) الذي يرى ان هؤلاء الافراد المبدعين الذين يدفعون مسيرة مجتمعهم هم اكثر من بشر، وبوسعهم ان يقوموا باعمال تتراءي للناس معجزات، لان هؤلاء الافراد يرون أنفسهم بأنهم (الانسان الأمثل Superman او فوق البشر) حقيقة لامجاز.

يقول برجسون: كما ان العباقرة من البشر قد وُجدوا لتوسيع حدود الذكاء البشري، كذلك ظهرت نفوس موهوبة احسّت بانها ذات صلة بالنفوس البشرية جميعها، وانها بدلا من ان تبقى ضمن حدود جماعتها محصورة ضمن التماسك المحدود الذي كوّنته

الطبيعة، وجهت الرسالة الى البشرية عموما، وهي في قوة دافعة من الحب، وان ظهورَ نفسٍ من هذه النفوس هو بمثابة خلق نوع جديد قوامه فرد واحد فذ.

وتكون هذه الشخصية المبدعة مدفوعة باستمرار "على تحويل رفقائها من البشر الى صحب مبدعين – على غرارها – باعادة خلقهم على صورتها. انهم عباقرة قادرون على التغلب على القصور الذاتي في مجتمعهم، وان اي عمل ابداعي هو اصيل ويتميز بالتفرد، وان الابداع الاجتماعي نتيجة أعمال عباقرة افراد او اقليات عبقرية . اما اكثرية الشعب فهي عاطلة عن الابداع ، و دورها لايتعدّى التلقي والتصفيق وتقديم الولاء للاقلية المبدعة اعترافا منها بسموّها، بل ان جمهرة البروليتاريا تقترب من البدائية قبل ان تتفجر تلك الطاقات الهائلة على ايدي العباقرة حتى اذا تفجرت تلك الطاقات ارتقت البروليتاريا بفعل التأسّي او الاقتداء.

ويعرج توينبي الى مناقشة دور هؤلاء الافراد الافذاذ في مجتمعاتهم لكي تتحقق الاستجابة الناجحة للتحديات . ويرتقي المجتمع الى مكانة سامية في مضمار الحضارة والفكر لم يبلغها من قبل . وقد اعلن توينبي ان مسار حياة هؤلاء العباقرة ولاسيما الانبياء قد مر بمرحلتين:

١- <u>مرحلة الاعتزال والاعتكاف:</u> هذه المرحلة التي يمر عليها العبقري (الفرد الفذ) مرحلة ضرورية للاغناء الداخلي والاستنارة الروحية. وقد تكون هذه العزلة من اختياره و بمحض اراداته، هروبا من مجتمعه، وحيث تتاح له فرصة نضج الطاقات والاتقاء الروحي. عندها ينفصل العبقري عن التيار المريض لمجتمع في طور الانحلال، ويستطيع رؤية مجتمعه عن كثب و برويّة ودقة اكثر، او مايسمى بنظرة المغترب او المهاجر expatriation وقد يفرض الاعتزال على العبقري فيضطر الى الاعتكاف. ومهما يكن فان الاعتزال في الحالتين يكون فرصة، و لعلّه شرط لازم في تجلي الناسك المعتزل ((الزاهد)) Anchorite وتبدلّه. ولايكون الاعتزال بذاته غاية بل وسيلة للتغيير نحو الارتقاء، ولهذا فان من الضروري ان تعقبه حالة العمل الايجابي في مرحلة تالية وهي:

٢- مرحلة العودة: عودة المبشّر ((الداعي)) الى الوسط الاجتماعي الذي خرج منه، وهذه العودة هي جوهر الحركة باكملها، كما انها العلة الغائية لها. يعود المتسامي ويدعو الى قيم عليا جديدة، وليناشد افراد مجتمعه الى التغيير من اجل الارتقاء، وتعترف به البروليتاريا بالسموّ فتقتدى به. وتُطلعُنا سير الرسل على ذلك فقد ارتقى موسى (ع) الجبل للقاء ربه بدعوة وجهت اليه. فاطاع الامر ثم نزل من الجبل وهو يحمل شريعته في الالواح مبشراً بالناموس كاوّل تشريع سماوى على الارض . كذلك قضى بوذا سبع سنين من العزلة يفكر في آلام الناس وينشد الخلاص، ثم عاد الى مجتمعه بعد ان حقّق لنفسه مرحلة الاستنارة الداخلية . واضطر السيد المسيح (ع) بعد التعميد في نهر الاردن بفلسطين الى الهرب الى مصر كملجأ للاعتكاف، عاد بعدها عودة البطل المنقذ لتستقبله الجماهير في وطنه باعتباره المخلّص، وقضى خاتم الانبياء الرسول (صلعم) فترة تعبّد في غار حراء ليعود مبشرا قومه بالدعوة الى الاسلام .

وهاتان المرحلتان اللتان مّر بهما الانبياء والقدّيسون قد يّمر بهما اشخاص آخرون من الروّاد والملهمين من الساسة او المفكرين على غرار ما حصل للامام ابي حامد محمد الغزالي ، و مكيافيللي و دانتى مثلا، وقد لاتكون المرحلتان قاصرتين على الافراد فحسب ، بل تشمل المدن والامارات، فتقوم بدور مماثل من اجل ان تكون لها الريادة في الحضارة فقامت به اثينا بالنسبة للمجتمع الهيلينى وقامت به ايطاليا بعد انهيار الحضارة الرومانية لتكون رائدة عصر النهضة، والبصرة بالنسبة للحضارة الاسلامية ودور الفرس الكبير فيها.

وفي فترة الاعلاء تتميّز الحضارات بالخصوبة والتنوّع فلا يكون الارتقاء مقصورا على مظهر واحد فقط، كالدين مثلا، اذا كان المبدع (المخلّص) رسولا، ولكن الطاقة التي يفجّرها تشمل شتّى مظاهر الحضارة من دين و علم وفن و فلسفة وادب وغيرها. ومع ذلك فلابد ان يكون الارتقاء بين هذه المظاهر متفاوتا كالفن في الحضارة الهيلنية، والدين في الحضارة السندية، والاختراعات المادية في الحضارة الاوربية الحديثة.

من هذا يتوضح ان الاستجابة الناجحة اشبه بعملية سايكولوجية عند مؤرخنا تهدف الى سموّ او اعلاء روحي وفكري للمجتمع ، ولا تتمثّل – الاستجابة- في عمل خارجي كالغزو او تحسين تكنولوجي . أن الاستجابة البرانية (الخارجية) لاتسهم في الحضارة الا بنصيب ضئيل ، بينما تسهم الجوانية (الداخلية) بنصيب وافر، اذ انها في جوهرها اعلاء او تسام بالطاقة الروحية والفكرية في المجتمع الى اعلى مستوى يمكن ان يرتقي اليه .

نقد افكار توينبي:

مع كل ماقيل عن مكانة هذا المفكر الكبير، فانه تعرض الى انتقادات عديدة من مختلف الاتجاهات الفكرية، ومن جوانب متعددة من منهجية وتاريخية وفلسفية ودينية وكذلك سياسية شانه شان اي مفكر كبير ناقش قضايا خطيرة.

فقد اخذ (بيتر جيل:Pieter Geyl) و (و. هـ . وولش W.H.walash) عليه سوء تطبيقه للمنهج التجريبي العلمي في ابحاثه التاريخية. فقد انتقى مؤرخنا أمثلته من مجموع الظواهر التاريخية مايلائم فرضياته وعرض شواهده المختارة بالطريقة التي تناسبه، وفسّرها تفسيرا مؤاتيا "منسجما" للفكرة العامة التي ذكرهابقناعة وبدأبها طروحاته، ورغم اعتراف الرجل بصواب نقد بيترجيل، ولكنه لايصلح تبريرا لاخلاله بشروط المنهج التجريبى.

ولما كان تفسيره يصدر في احكامه عن الايمان بتدخل المشيئة الآلهية في طبيعة الاحداث التاريخية. فهو تفسير لاهوتي ، ومن هنا جاء إلحاحُه على الروحانية، و لايصح هذا التفسير في اي حال اعتباره تفسيرا علميا بالمعنى التجريب لمنهج البحث عن القوانين التي يقررها. ومع ذلك فان نظرية توينبي في التفسير ليست بالنظرية المسيحية التقليدية "نظرية العناية الالهية ، او التفسير الدينى" على النحو الذي أقرّه مثلا (القديس او غسطين- St.Augustine ٣٥٤- ٤٣٠)، او (فون شليگل Schleged ١٧٧٢- ١٨٢٩)، و(رينولد نيبور Niebuhr ١٧٧٦- ١٨٣١).

وبسبب هذا الالحاح على الجوانب الروحية. اتهمه الكتّاب بمجافاة الروح العلمية القائمة على تفسير التاريخ تفسيرا اقتصاديا مستندا على الصراع الطبقي بين المالكين وبين العاملين. واذ يعادي توينبي هذا التفسير نقده الباحث الماركسي (ى . كوزمنسكىY.Kosminski) لعدم اكتراثه بالتركيب الطبقي للمجتمعات التي بحثها في موسوعته، كما تجاوز التغيرات التي طرات على وسائل الانتاج. بل انه انكر دور الجماهير الابداعي وفعله. ثم انه حصر هذا الدور على اقتفاء خطوات النخبة المستنيرة "الصفوة المبدعة" عندها يندفع المجتمع صوب الارتقاء الحضاري. و بذلك تجاوز توينبي بيان العلاقة ذات الطابع الاستغلالي بين الطرفين .

وما يتعلّق بدور (الفرد البارز/ البطل / القائد) نقد كوزمنسكى-ثانية- موقف توينبي من هذا الدور، لأنه اعتبر الفرد العظيم ، وليست الشعوب ، هو القوة المحركة في تطور المجتمع ، والصانع الحقيقي للتاريخ، وان تجربة هؤلاء الافراد الداخلية (الذاتية) هي مصدر طاقتهم الابداعية ، سواء اكان هؤلاء الرجال انبياء او رجال سياسة او فلاسفة او قادة عسكريين او صوفيين .وهنا لايختلف توينبي كثيرا عن توماس كارلايل Thomas Carlyl في كتابه (الابطال وعبادة البطولة Heroes and Hero- worship) في طروحات وافكار انحسرت الى الظل منذ فترة وتكاد تتوارى عن اهتمام الباحثين الجادّين عن قضايا التاريخ.منذظهورها

كما رفض توينبي الاعتقاد بنظرية (التقدم في طابعها العلماني)، التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اوربا، واكدت بان دورات الحضارة تظل تتقدم متصاعدة الى الامام دون توقف كحركة عجلة دائرة. إلا ان توينبي اعلن ان الصعود ليس المقصود منه جانبه المادي دون الروحي . فالانسان استطاع ان يسيطر على ماهو غير انساني، اي على الطبيعة ولكنه لم يتقدم - حسب رأيه- شيئا مذكورا فيما هو انساني ، اي في علاقته بأخيه الانسان، ومن ثم كان هذا التخلف المروع في الجانب الروحي المتمثّل أصلا في علاقته بالله ، اذا قورن بالجانب المادي.

ومن الانتقادات الموجهة اليه، ما اخذه عليه (باتريك جاردنرPatrick Gardner) من تناقض فيما يتعلق بموقفه من مصير الحضارة الغربية ، وعلاقة ذلك بنظريته التاريخية العامة، فتارة نجده يتحدث عن هذه الحضارة في مناسبات و أماكن عديدة من كتابه و كأن الازمة تكاد تطيح بها، وانها تسير نحو حافة الهاوية والانحلال، ثم نراه تارة اخرى يغيّر هذه النبرة ولايرغب في ان يصل الى مثل هذه النتيجة الفاجعة، والحكم على حضارة الغرب بالفناء، بل يتحدّث عن احتمال إرجاء "تأجيل"إلّهي لهذا السقوط وذلك بالتضرع الى الله والاعلان عن الندم فيما ارتكبه الغربيون من آثام تجاه حضارتهم ودينهم وانفسهم . ويعتقد جاردنر ان الاجزاء الاخيرة من كتاب توينبي تعكس تأرجحا واضحا، وقلقا بالغا حول مثل هذه القضايا .

وقد يعبّر مثل هذا النقد عن قلق توينبي الشخصي حول مصير الحضارة الغربية اكثر من تعبيره عن نقد منهجي لفلسفته، و ربما كان تناقضه بين القول النظري بحرية الارادة والاختيار وبين التدليل على الجبر "الحتمية" في حركة التاريخ هو اهم ما وجه اليه من نقد موضوعى ويشبه موقفه (الثنائي) هذا موقف من يقيم الدليل على (الجبر) ، ثم يؤمن لأسباب نفسية بالاختيار ، وذلك لان كتاب توينبي يطفح بسلسلة من الادلة على ان جمع حضارات العالم السابقة ، مهما بلغت من قوة و شمول، ومهما طال عمرها، فان مآلها الحتمي والنهائي هو الموت. وانها – جميعا – لم تستطع ان تختار لنفسها البقاء وتجتاز المحن وتضمن المستقبل . ولكن حين يُسأل توينيي عن مصير حضارة الغرب، فكان يجيب بان المستقبل مفتوح أمامها، والأمل موجود في بقائها ، وان تاريخ الماضي لا ينبؤنا بصورة قطعية بما يكون عليه الغد.

ولعلنا نستطيع ان نحل هذه الاشكالية في موقفة الثنائي (الازدواجي) من حضارة الغرب، حسب معرفتنا، بتطور فكر توينبي .

فموقفه المتشائم من حضارة الغرب قد أبداه إثر إنتهاء الحرب العالمية الاولى ، وقبل إندلاع الثانية، حين ارسل النذير في الاقسام الاولى من دراسته مشبعا بروح التشاؤم من مصيرها ، الا انه عدل عن موقفه في الاجزاء الاخيرة من كتابه بعد أن

حصل تطور في الموقف الاوربي، وفي فكر هذا الرجل معـا،و كـأن ثمّ فـرق بـين تـوينبـي الشاب و بين تـوينبـي، الشيخ الناضج.

وتأسيسا على ما حصل لديه من خلـط بـين الـدين و الحضارة. وجـه اليـه نقـد لـه خطورته في هذا الصدد. فقد حصر نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشاة الاديان، وانه لابد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعاني منه حضارة ما، وكما عبر عن ذلـك G.B.Vico" قبـل تـوينبـي بنحـوقرنين. وان المخلّصين المبـدعين يكـاد يكونون مقصورين على الرسل والانبيـاء، و بالنـسبة للحـضارة الاوربيـة الـتي تعـاني الاضطراب لابد من انبثاق دين جديد من بين البروليتاريا (عامـة الـشعب) المـسيحية . فهل يتوقع توينبي ذلك، ويؤمن به؟ .

الواقع ان نشأة الحضارات او نهضة حـضارات قائمـة ليـست مقـصورة علـى ظهـور أديان. وانه مع تقديرنا و إحترامنا للقيم الروحية، والمثل العليا في ارتقاء الانـسان فـان الانسانية لم تعد مهياة لظهور أديان جديدة. يقول كـولن ولـسون: نحـن نعـرف انـه كلمـا تقوّضت حضارة في الماضي نهضت على خرائبها حضارة جديـدة. امـا اليـوم فـان العـالم بات مكانا صغيرا ، ولهذا يصعب علينا ان نتكهن بمصير الحضارة الجديدة، لان العالم كله متمغرب الان ، وهذا عين ماسيتحدث عند فرانسيس فوكوياما في كتابه الملغوم "نهاية التاريخ".

هذا ومن ثم لايمكن التسليم بصواب تسمية تـوينبـي للحـضارات الحاليـة، ولاسـيما الغربية منها في اوربا (بالحضارة المسيحية (الكاثوليكية) خاصـة بعـد ان ظهـر فيهـا ، منذ عصر النهضة ، الطابع العلماني البعيد عن التوجهات الدينية .

وكذلك لايمكن قط اعتبار النظام الاشتراكى في الاتحاد السوفياتى (السابق) وليـدة الحـضارة المسيحية الشرقية (الارثذوكسية) وبذكر المسالة الدينية ، وما يتعلق بالدين الاسلامي فلايمكـن الموافقة على قول توينبي بان الرسول محمد (ص) لوظلّ داعياً دينيا فقـط، دون ان يكـون رجـل سياسة وحرب لصار الاسلام من الناحية الروحية اسمى مما هو عليه الان.

والواقع ان هذا التقييم للاسلام جاء من توينبي من وجهة نظر مسيحية وليس من وجهة نظر تاريخية، اي أن توينبي نظر الى الاسلام من زاوية خاصة بالتعاليم المسجية التي تقول:دع ما لقيصر لقيصر وماالله لله " بوصفه مسيحيا ، لابوصفه مؤرخا يقيم الواقع بعد دراسة استقرائية له . يقول "غرونباوم" انه اذا كان توينبي يعتبر ان خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فان المسلمين – آنذاك على الاقل – كانوا يرون العكس صحيحا ومن الافضل النظر الى هذه المسالة من وجهة نظر المسلمين انفسهم،اومن وجهة تاريخية،ومجمل ظروف منطقة الجزيرة العربية،وان البذرة الاسلامية تمّت وازدهرت بعد الهجرة إلى المدنية (يثرب)، ولم يقدر للبذرة الانتشار الا بما سلكته من غزوات و فتوحات .

ومن انتقادات سوروكن Sorokin ان اعتبار توينبي دور النشوء الحضاري فترة سلام دائم لايؤيده واقع الاحداث التاريخية وهو مردود باكثر من شاهد. فالحضارة الغربية – مثلا – كانت في نظر توينبي تنعم قبل القرن الخامس عشر بدور النمو مع انه من المحقق ان القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانا من اخصب القرون بالفتن والقلاقل في تاريخ اوربا كلها. اضف الى ذلك ان ادوار الانحلال في حياة عدد من الحضارات كانت في احوال كثيرة تنعم بالسلام اكثر من ادوار النشوء والازدهار.

ثم ان مايسنده الرجل الى الحضارات و بتأثير فلسفة شبنگلر- على تفسيره للتاريخ من الخصائص الغالبة المميزة (جمالية عند الاغريق) دينية عند اليهود آلية تقنية عند الأوروبيين) يدحضه الواقع التاريخي، فقد كانت الحضارة الغربية متميزة بطابع دينى، ولم تكن آلية تقنية على الاطلاق . وكانت الحضارة الاسلامية من القرن الثامن الى القرن الثالث عشر الميلادي متميزة بطابع علمي لاتدانيها فيه الحضارة الغربية يومها. وهكذا فان ما يسمّيه توينبي خصائص مميزة لطبائع الحضارات ليس في الواقع سوى احوال حضارية متبدلة تتناوبها الحضارات المختلفة وليست وقفا على واحدة منها دون الاخرى.

وكذلك لايوافقه العديدون على وجود (فواصل) بين حضارة واخرى، لان هذا يلغي مفهوم تفاعل الحضارات المختلفة وتشابكها فيما بينها.هذا إضافة إلى ما تعرّض اليه

موقفه مما يسمّى(العطاء اليهودى) عبرالتاريخ من انتقادات بلغت حدّ الهجوم من كتّاب يهود وغيرهم،كما انهم رفضوا((نصيحته))بعدم إقامة دولتهم على أرض فلسطين.

وما يخص حضارة مصر القديمة فقد اعترض العديدون على قوله ان هذه الحضارة لم تنتسب الى أية حضارة بصلة (البنوة) ، وكذلك لم تّنتسب اليها أية حضارة بصلة (الأبوة). فمثلما لم يكن للحضارة المصرية القديمة آباء لم يكن لها أبناء كذلك، فمثل هذا الكلام يعني ان الحضارة المصرية وليدة نفسها، ثم تحجرت وانتهت دون ان تترك اثرا في الحضارات اللاحقة ، و بأنه لايوجد اليوم من يمثلها من البشر ولم يتبق منها شئ من ملامحها العريقة.

ومن حسن الحظ ان هذا المفكر والمؤرخ الكبير عاش ليرى ضرورة تعديل بعض جوانب افكاره ووجهات نظره فكان ان عدّلها وأحلّ محلها افكارا جديدة على غرار مافعله ويفعله المفكرون الكبار. على الرغم من انه لم يعدّل نظريته الاصلية ، ولاسيما في (التحدي والاستجابة)، ولربما لو كان يتسنى له العيش لسنوات اخرى لعدّل جوانب اخرى من نظريته وهذا هو شان الفكر، كما ان معياره للتمييز بين الحضارات معيار سياسي، بل ان تعليل انهيار الحضارات يتم لديه على اساس سياسي ايضا اضافة الى انه كان تعوزه الخبرة في الانثروبولوجيا (علم الانسان) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) الحضاري، وانهماكه في تقرير مبادئ كان بعض علماء اللاجتماع من امثال (اميل دوكهايم Emile Durkheim ١٨٥٨-١٩١٧) و (ماكس ويبر Max Webar ١٨٦٤-١٩٢٠)وغيرهم قد فرغوا من بحثها قبله، كمبدا المحاكاة وقوانينه وصلة العوامل العرقية والجغرافية بموضوع النشوء الحضاري مما تجاهله توينبي اوفاته الاطلاع عليه.

كما انتقده سوروكن المذكور لعدم تحديد وضبط معاني بعض المصطلحات التي استعملها مثل "تكامل Integration ووحدة Unity، والفردية Individuality وغيرها ، وذلك لوصف الحضارات والثقافات فمعاني تلك المصطلحات ليست واضحة او محدودة لديه، وكثيرا مايستعملها في معان مختلفة . كما انه استعمل اصطلاحات غريبة وشاذة مثل (ين Yin) و (يانج yang)،وهي اصطلاحات خاصة بالصين.

قائمة مصادر فصل (نظريات في القرن العشرين)

١- احمد محمود صحبي. في فلسفة التاريخ

مؤسسة الثقافية الجامعة. الاسكندرية – مصر ١٩٧٥

٢- ادواردكار. ما هو التاريخ؟

ترجمة بيار عقل . ما هر كيالى

المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٣- ارنست كاسيرر. في المعرفة التاريخية.

ترجمة أحمد حمدي محمود. دار النهضة العربية – القاهرة- ١٩٦٢

٤- أرلوند توينبي. بحث في التاريخ.

ترجمة طه باقر. . بغداد- ١٩٥٥

٥- المؤلف نفسه، و كذلك الكتاب و ترجم تحت عنوان: مختصر دراسة للتاريخ.

ترجمة فؤاد محمد شبل. مراجعة محمد شفيق غربال.

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة – ١٩٦٠

٦- إسحق عبيد: معرفة الماضي من هيرودوت الى توينبي- القاهرة – ١٩٨١

٧- اسوالد اشپنغلر. تدهور الحضارة الغربية.

ترجمة أحمد الشيباني.

منشورات دار الحياة – بيروت – ١٦٩٤.

٨- البان ج. ويرجري. المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي.

ترجمة ذوقان قرقوط.

دار القلم – بيروت – ط ١٩٧٩/٢.

٩- ايمرى نف . المؤرخون و روح الشعر.

ترجمة د.توفيق اسكندر.

القاهرة – ١٩٦١.

١٠- جوزف هورس . قيمة التاريخ.
ترجمة الشيخ نسيب و هبة الخازن.
بيروت — ١٩٦٤
١١- حسين مؤنس . الحضارة.
الكويت — عالم المعرفة — ١٩٧٨.
١٢- رأفت غنيمي الشيخ. فلسفة التاريخ.
طبعة دار الثقافة والنشر والتوزيع. عمان - ١٩٦٨
١٣- راوس . ا . ل . التاريخ أثره وفائدته.
ترجمة مجد الدين حفني ناصف.
مؤسسة سجل العرب . القاهرة — ١٩٦٨.
١٤- رجاء ريان . مدخل لدراسة التاريخ.
طبعة دار ابن رشد للنشر والتوزيع. عمان — ١٩٦٨
١٥- صدقي عبدالله خطاب . أرلوند توينبي.
مجلة عالم الفكر — الكويت — المجلد الخامس — العدد الاول — ١٩٧٤
١٦- عبدالجليل الطاهر — مسيرة المجتمع
دار المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
صيدا — بيروت — ١٩٦٦.
١٧- عبدالرحمن بدوي. اشپنغلر.
دار القلم — بيروت — ١٩٤١.
١٨- عفت الشرقاوي. في فلسفة الحضارة الاسلامية.
دار النهضة العربية — بيروت — ١٩٨١.
١٩- فؤاد محمد شبل. توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث.
الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة — ١٩٧٥.

٢٠- قسطنطين زريق. نحن والتاريخ.

دار العلم للملايين – بيروت ١٩٨١.
٢١- كولن ولسون – سقوط الحضارة.
ترجمة أنيس زكي حسن .
بيروت – ١٩٥٩.
٢٢- كولنجوود، ر.ج . فكرة التاريخ.
ترجمة محمد بكير خليل – القاهرة – ١٩٦٨.
٢٣- مارّو ، هـ . أ . من المعرفة التاريخية.
ترجمة جمال بدران.
طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
القاهرة – ١٩٧١.
٢٤- محي الدين اسماعيل . توينبي، منهج التاريخ و فلسفة التاريخ.
طبعة مؤسسة (ايف) بيروت – ١٩٨٢.
٢٥- منح خوري. التاريخ الحضاري عند توينبي.
بيروت – ١٩٦٠.
٢٦- نوري جعفر. التاريخ مجاله و فلسفته.
مطبعة الزهراء – البغداد – ١٩٥٥.
٢٧- هوركهايمر، ماكس. بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية .
ترجمة محمد علي اليوسف .
دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٨١.
٢٨- ول ديورانت. مباهج الفلسفة.
ترجمة د.احمد فؤاد. الأهواني.
٢٩- وَولش. و . هـ . مدخل لفلسفة التاريخ.
ترجمة احمد حمدى محمود. ظبعة مؤسسة سجل العرب. القاهرة – ١٩٦٢.



دەزگای توێژینەوەو بڵاوکردنەوەی موکریانی

MUKIRYANI ESTABLISHMENT FOR RESEARCH & PUBLICATION

www.mukiryani.com

2012